

33

αγορά

RAFAEL AGUIRRE (ED.)

EL NUEVO TESTAMENTO EN SU CONTEXTO

PROPUESTAS DE LECTURA

RAFAEL AGUIRRE
DAVID ÁLVAREZ
CARMEN BERNABÉ
ELISA ESTÉVEZ

CARLOS GIL ARBIOL
SANTIAGO GUIJARRO
ESTHER MIQUEL
FERNANDO RIVAS

verbo divino

El Nuevo Testamento
en su contexto
Propuestas de lectura

Rafael Aguirre (ed.)

El Nuevo Testamento en su contexto

Propuestas de lectura

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Tfno: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección y cubierta: *Francesc Sala*.
Fotografía de cubierta: ciudad de Hippos (Decápolis), en la orilla
oriental del mar de Galilea (cortesía de Carmen Bernabé).

Edición de contenidos y composición: *Eladio Pascual Foronda*, con
la colaboración de *Virginia Borra*.

© Rafael Aguirre Monasterio, David Álvarez Cineira,
Carmen Bernabé Ubieta, Elisa Estévez López,
Carlos Gil Arbiol, Santiago Guijarro Oporto,
Esther Miquel Pericás, Fernando Rivas Rebaque.

© Editorial Verbo Divino, 2013
© De la presente edición: Verbo Divino, 2013
ISBN pdf: 978-84-9945-827-4
ISBN (versión impresa): 978-84-9945-617-1

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o
transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus
titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español
de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra
(www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Autores

Rafael Aguirre Monasterio

Universidad de Deusto (Bilbao)

David Álvarez Cineira

Estudio Teológico Agustiniiano (Valladolid)

Santiago Guijarro Oporto

Universidad Pontificia (Salamanca)

Esther Miquel Pericás

Investigadora independiente (Madrid)

Carmen Bernabé Ubieta

Universidad de Deusto (Bilbao)

Fernando Rivas Rebaque

Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

Carlos Gil Arbiol

Universidad de Deusto (Bilbao)

Elisa Estévez López

Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

Introducción

Cuando en la antigüedad un ejército asediaba una ciudad amurallada y desconocida no la asaltaba nada más llegar, sino que la observaba atentamente, exploraba su entorno, daba vueltas alrededor, registraba las características del terreno y las posibles entradas y salidas. Poco más o menos así podemos imaginar la estrategia de Josué cuando tuvo enfrente a Jericó, la primera ciudad de la tierra tan anhelada. Se trataba de entrar y conquistar la ciudad, pero antes había que girar entorno, conocer bien el terreno, descubrir los accesos, saber cómo había que realizar el ataque.

Algo similar sucede con los textos del Nuevo Testamento. El objetivo del exégeta es conocerlos e interpretarlos, pero si intenta hacerlo de forma precipitada y directa puede incurrir en lecturas fundamentalistas, que toman todo al pie de la letra, o en lecturas anacrónicas y etnocéntricas, que imponen a los textos categorías de otra cultura. También para abordar un texto hay que saber el terreno que se pisa. Tenemos en la actualidad buenas y variadas traducciones de la Biblia, pero el ideal es, por supuesto, conocer los idiomas en que se escribió originariamente.

Nadie pone en cuestión las grandes ventajas de la competencia filológica, de modo que no hace falta encomiarla en este momento. Lo que ahora nos interesa es destacar la importancia

de situar el texto en su contexto literario y cultural. Solo así se puede captar su verdadero sentido. Habrá que ver de qué texto se trata, pero normalmente será necesario situarlo en su contexto literario inmediato (perícopa, unidad literaria), en el conjunto de la obra de la que forma parte (narrativa, epistolar) e, incluso, en el contexto total del Nuevo Testamento; porque el conocimiento de un texto aumenta notablemente cuando se lo relaciona con otros textos diferentes, pero con los que mantiene una relación textual o social. Y podríamos hablar, con toda propiedad, de situarlo en el contexto de la literatura cristiana de los orígenes y del mismo Antiguo Testamento.

Del igual modo, es necesario situarlo también en su contexto cultural, que es bien lejano del nuestro. Ser conscientes de esta distancia y de esta diferencia es defender el texto del lector moderno (evitando lecturas etnocéntricas y anacrónicas), y también defender al lector actual del texto (no obligándolo a aceptar una visión del mundo que le resulta ajena y, quizá, inasumible). La labor del exégeta no es tanto extraer el sentido del texto, sino guiar al lector para que se introduzca en él y lo comprenda. Esto requiere una inmersión en el mundo cultural supuesto por el texto. Esta inmersión en los textos lejanos del Nuevo Testamento —que son de carácter teológico— puede ser más plena y fructífera si se empatiza con la dinámica creyente que los recorre a todos ellos. Es decir, resulta muy coherente con la hermenéutica contextual el planteamiento de la dimensión teológica de los textos, aspecto que queda aquí simplemente apuntado y que no se desarrolla explícitamente en las páginas que siguen.

Muchos de los más importantes avances en los estudios bíblicos de los últimos años se han debido a un mejor conocimiento del contexto cultural del mundo bíblico. Pensemos, por ejemplo, en lo que ha supuesto una comprensión más pro-

funda del judaísmo del segundo Templo, debido a muchos factores, principalmente a los descubrimientos de los manuscritos del mar Muerto, para la interpretación de los evangelios y de Pablo.

En nuestros días la toma de conciencia del marco del Imperio romano, en el que ha nacido toda la literatura del Nuevo Testamento, está llevando a caer en la cuenta de muchos aspectos que frecuentemente han pasado desapercibidos y que son de gran importancia. La superación de la mentalidad colonial que ha dominado en Occidente en el momento de máximo auge de los estudios críticos de la Biblia —además en los países en los que estos estudios se realizaban (Alemania, Inglaterra, Francia)—, debida a muchos factores políticos e ideológicos, entre los que jugó un papel clave la obra de Edward W. Said, *Orientalismo*, nos ha llevado a caer en la cuenta del etnocentrismo imperante en el mundo académico más elevado, más allá incluso del uso popular y eclesial de la Biblia.

La exégesis requiere escuchar al otro en su alteridad, sin avasallarlo precipitadamente con nuestras cuestiones y sin imponerle nuestras categorías mentales. Precisamente dejándole ser otro es como más nos sorprenderá y más tendremos que aprender de él.

En este pequeño libro presentamos varios ejemplos de lectura de textos del Nuevo Testamento en su contexto cultural. Sin embargo, no hacemos en ellos una interpretación completa de los textos que se tratan. Los métodos exegéticos deben verse como complementarios y no como excluyentes. Y es en este marco de complementariedad de los métodos donde se percibe que un conocimiento adecuado del contexto cultural de los textos es imprescindible para captar su significado. Esta es una de las convicciones comunes a los autores de este pequeño

libro, que llevamos ya varios años trabajando en equipo¹. El lector captará fácilmente que los diversos capítulos, debido cada uno a un autor distinto y que abordan textos diferentes, sin embargo responden a una misma metodología de fondo; también percibirá que una de las características del trabajo de nuestro equipo es el recurso a las ciencias sociales (no solo a la historia, sino también a la antropología cultural y a la sociología) para una adecuada contextualización sociocultural de los textos. Cada capítulo presenta una breve bibliografía comentada para posibilitar al lector que lo desee caminar por los senderos nuevos que estas páginas desean sugerir. El origen de estos trabajos está en dos jornadas de estudio realizadas en Roma en los años 2008 y 2010, en el Colegio Español y en el Pontificio Instituto Bíblico, en las que tuvimos la oportunidad de dialogar sobre este acercamiento bíblico con colegas y estudiosos de diversas procedencias.

Los autores

¹ Además de varios cursos de postgrado y proyectos de investigación, el equipo ha publicado una obra conjunta: *Así empezó el cristianismo* (Rafael Aguirre, ed.), Verbo Divino, Estella 2010.

CAPÍTULO I

Exégesis contextual, ciencias sociales y dimensión teológica

Rafael Aguirre Monasterio

Exégesis contextual, ciencias sociales y dimensión teológica

1. Exégesis contextual y hermenéutica contextualizada

Este capítulo tiene un carácter introductorio a la metodología que se usa en los siguientes, que están elaborados por diversos autores pero que constituyen en conjunto un pequeño libro unitario, y esperamos que también novedoso. Tratamos de presentar, desde diversas perspectivas, un acercamiento a los textos bíblicos, que tiene tres presupuestos básicos:

- 1) que el contexto situacional es clave para captar el sentido originario de los textos;
- 2) que para ello se requiere el uso de las ciencias sociales;
- 3) que de esta forma se puede descubrir más adecuadamente el sentido teológico originario de los textos y su relevancia actual.

Los autores de esta obra colectiva llevamos varios años de trabajo en equipo con estas premisas y hemos realizado varias iniciativas en común¹.

¹ Entre las iniciativas destacamos varios cursos, tanto universitarios como de divulgación, sobre los orígenes del cristianismo (algunos impartidos en América Latina), y la publicación de dos libros: C. Bernabé y C. Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008; y R. Aguirre (ed.), *Así comenzó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010.

En estas páginas introductorias voy a presentar los presupuestos metodológicos que subyacen a las aportaciones concretas que vienen a continuación. Todos los miembros de nuestro equipo recibimos una formación básica en los métodos modernos de la exégesis común en lo fundamental. Algunos estudiamos en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, otros lo hicieron en diversos centros de España y del extranjero, pero para todos fue decisivo el contacto con la tierra de la Biblia, con sus gentes y costumbres; la inevitable conjunción de texto y vida, que allí fácilmente se experimenta, nos marcó profundamente. Ello nos llevó a interesarnos por el uso de las ciencias sociales en la exégesis bíblica.

En esta tarea ha constituido para nosotros una ayuda inestimable la relación con estudiosos norteamericanos, como B. Malina, J. Elliot y el Context Group; también lo ha sido la relación con biblistas europeos con una orientación semejante, como G. Theissen, Ph. Esler y H. Moxnes. Pero siempre hemos tenido también una honda preocupación de procesar estas influencias desde nuestro propio entorno cultural y desde nuestras preocupaciones sociales y religiosas.

La lectura contextual tiene para nosotros una doble referencia que, desde el inicio, queremos explicitar: el contexto originario que es decisivo para captar el sentido literal del texto y que es la tarea propia de la exégesis; y el contexto del lector actual, que hay que tener en cuenta para que ese texto sea significativo y relevante en la actualidad, tarea que corresponde a la hermenéutica. La interpretación bíblica es un diálogo intercultural entre lo que el texto significó para sus primeros destinatarios (momento exegético, que busca el sentido literal) y lo que significa para sus lectores actuales (momento hermenéutico).

Dicho de otra manera, el punto de partida es el texto que tenemos delante en su estado actual. Pero ese texto ha experimentado un proceso de elaboración, con frecuencia ha conocido una evolución, tiene una prehistoria. Además ese mismo texto tiene también una historia posterior, ha ejercido unos efectos, ha sido releído y reinterpretado, y ha podido ir desplegando una riqueza de sentido. La exégesis crítica estudia el sentido del texto en su contexto originario histórico y cultural. A veces se reduce indebidamente la exégesis crítica al método histórico-crítico, pero este solo estudia la prehistoria del texto, el proceso de su formación, lo que es un paso necesario, pero insuficiente. Para captar el sentido del texto en su estado final hay que contar con la narratología, con la retórica, con la pragmática etc. (dependerá de la naturaleza de cada texto).

La exégesis crítica tiene muchas dimensiones y utiliza variados recursos. Si el lector actual está interesado en hacer no una mera lectura del sentido histórico del texto, sino apropiarse de su sentido de forma relevante en sus circunstancias históricas y culturales (y esto es lo que sucede en una lectura creyente de la Escritura), entonces realiza una operación hermenéutica. Es decir la exégesis y la hermenéutica son dos momentos diferentes de la lectura e interpretación del texto bíblico. Hay una exégesis que no desemboca en la hermenéutica y actúan legítimamente quienes entienden así su trabajo. Sin embargo, en mi opinión, los textos neotestamentarios por su propia naturaleza —quieren provocar la transformación del lector— piden que la exégesis desemboque en la hermenéutica. Ahora bien, la hermenéutica, como ya he dicho, pero conviene repetirlo, tiene que partir siempre del sentido del texto descubierto por la exégesis. No estudiamos la Biblia como los custodios de un museo de antigüedades, pero nos parece inaceptable leerla dando rien-

da suelta al subjetivismo que prescinde del sentido originario. Cuando nuestro equipo trabaja sobre los viejos textos bíblicos del pasado —y lo quiere hacer con todo rigor y seriedad— lo hace sin ocultar su preocupación por explicitar la interpelación religiosa y el valor cultural de esos textos en el presente. De lo dicho se sigue que nos parece inaceptable una lectura precrítica y preilustrada del texto, pero también nos desmarcamos de las lecturas posmodernas que consideran que el texto es una realidad absolutamente abierta por la que el lector campa sin ningún tipo de control para hacer sus descubrimientos.

De este modo, entonces, podemos distinguir²:

- 1) Lo que está antes del texto, su prehistoria o proceso de elaboración. De esto se ocupa el método histórico crítico.
- 2) El texto en su situación actual. De captar el sentido originario de este texto se ocupan diversos recursos o métodos de la exégesis crítica (análisis literario, retórica, narrativa, pragmática, recurso a las ciencias sociales). El estudio de lo que está antes del texto y del sentido originario del texto es la tarea de la exégesis crítica. Ahora bien, un texto hay que situarlo en su contexto literario y social si queremos captar adecuadamente su sentido. En este pequeño libro en lo que insistimos, alejándonos de algunas corrientes vigentes en la exégesis y en la lingüística, es en la importancia de tener en cuenta el contexto social de los textos.
- 3) Lo que está después del texto, los sentidos que se descubren en lecturas sucesivas a lo largo del tiempo, los efectos que va produciendo en quien acepta involucrarse en

² Sandra M. Schneider, *The Revelatory Text*, Harper, Nueva York 1991, pp. 157-179.

su intención significativa, reconcontextualizándolo en unas nuevas circunstancias. Esta es la tarea de la hermenéutica, que puede considerarse como el desenlace, inacabado siempre, de la interpretación del texto.

2. Contexto social, lenguaje y lectura de un texto

Con la denominación genérica de «exégesis contextual» nos referimos al contexto situacional, no solo al lingüístico, y lo entendemos como un momento de la exégesis crítica y, muy especialmente, un complemento necesario de la tradicional metodología histórico-crítica³. O. Cullmann afirmaba ya en 1925 que «el defecto más serio en los estudios de la historia de las formas es la ausencia de una base sociológica»⁴. Y es que se tuvieron en cuenta los factores religiosos, espirituales y teológicos, pero no los sociales, políticos y culturales que también condicionaron las tradiciones bíblicas. En la práctica el *Sitz im Leben* no situaba los textos en su amplio contexto social, en la vida real, sino que era más bien un *Sitz im Glauben*, los situaba solamente en la fe de la Iglesia (en la liturgia, en la predicación, en las controversias teológicas)⁵. Y se pasaba por alto que aquellas comunidades estaban influidas también por su situación histórica, por su cultura, por conflictos étnicos y económicos, etc.

³ Queremos mencionar el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, del año 1993, y concretamente la valoración que en él se hace del uso de las ciencias sociales en la exégesis bíblica (cf. I, 1. 2. 3).

⁴ «Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 5 (1925) 73.

⁵ G. Theissen, *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics and The World of the New Testament*, Fortress, Mineápolis 1993, pp. 9-10.

Un breve apunte de sociología del conocimiento nos ayudará a seguir adelante en nuestra exposición. El ser humano crea todo un mundo cultural en el cual se socializa y que le transmite valores, categorías mentales, una forma de ver el mundo, de entender las relaciones humanas, un entramado institucional. El lenguaje es parte fundamental de este mundo cultural porque es el gran vehículo de comunicación, pero para percibir su significado hay que situarlo en su mundo cultural, en su contexto sociocultural. En todo texto, oral o escrito, se dan por supuesto una serie de escenarios, categorías mentales, modelos, esquemas teóricos condivididos por el autor y por los lectores, que proceden de la cultura del tiempo. En el proceso de lectura se da una interacción entre las representaciones mentales implícitas en el texto y las que el lector posee e inevitablemente va colocando por su cuenta.

Ahora bien, si lo que el texto da por supuesto (valores, categorías mentales, modelos) son diferentes a los del lector, entonces la comunicación se rompe, el lector no capta o tergiversa el sentido del texto. Esto sucede fácilmente cuando se lee un texto procedente de la «cultura mediterránea del siglo I» (esta terminología volverá a aparecer en los capítulos que siguen) con las categorías mentales de la cultura occidental ilustrada y posindustrial. Se incurre entonces en anacronismo (no se repara en la distancia temporal que nos separa del texto) y en etnocentrismo (se imponen las categorías culturales occidentales y modernas). Un ejemplo: Cuando Lucas escribe que Isabel era «la que llamaban estéril» (1,36), no considera necesario explicar lo que esto significaba en la sociedad judía del tiempo, ni el puesto a que se veía relegada una mujer estéril, ni el deshonor que implicaba, ni las críticas que desataba, ni el estigma religioso que

conllevaba. Lucas considera que todo esto era conocido por sus lectores. Pero el lector moderno lo desconoce y, además, recibe de su sociedad una consideración de la esterilidad y de la fecundidad totalmente diferente de la presupuesta en el texto lucano.

Para ahondar un poco en este tema conviene distinguir entre sociedades de «alta contextualización» y de «baja contextualización». Las sociedades de alta contextualización son culturalmente homogéneas, y en ellas se presupone un conocimiento amplio y compartido del contexto social que subyace al texto (valores, mundo social, relaciones sociales, instituciones...). Este tipo de sociedades suele producir textos esquemáticos, de trazos vigorosos, que dejan mucho espacio a la imaginación del lector oyente, el cual entiende perfectamente las referencias presentes en el texto. En el ejemplo anteriormente citado, Lucas no tiene que explicar lo que supone la esterilidad de Isabel, porque sus oyentes lo saben muy bien. Ninguno de los evangelistas tiene que explicar la peculiar forma palestina de sembrar, ni las implicaciones que tiene el ser invitado a un banquete, ni el sentido de la familia en su sociedad patriarcal. Pero un lector moderno desconoce estas informaciones; para él, el banquete, la familia y la siembra son realidades antropológica y socialmente muy diferentes.

Una sociedad de baja contextualización, por el contrario, se caracteriza por ser culturalmente muy plural y por la existencia de subculturas especializadas al alcance solo de un grupo reducido, pero desconocidas para la generalidad. Por tanto, los supuestos implícitos en un texto son menos numerosos. Será necesario en cada caso explicitar los valores que se asumen, el tipo de relaciones sociales que se adoptan, etc. En la sociedad palestina del siglo I todo el mundo sabía perfectamente en

que consistía la siembra, pero hoy muy pocos conocen cómo funciona los mecanismos técnicos de nuestra civilización. El manual para el uso de uno de estos artefactos de última generación, que no puede dar nada por supuesto, es un caso típico, aunque extremo, de texto de una sociedad de baja contextualización.

Esto quiere decir que los textos del Nuevo Testamento, como procedentes de una sociedad de alta contextualización, encierran muchos supuestos, son poco explícitos y dejan amplio espacio al «procesamiento» por parte del lector con sus propios esquemas y modelos de representación. Por tanto el peligro consiste en recontextualizar el texto de forma inadecuada, al margen y hasta en contra de su intención significativa primera.

3. El uso de las ciencias sociales

La exégesis contextual considera conveniente hacer explícitas las categorías mentales o modelos que usa el intérprete, porque es la forma de ser crítico con ellas y de buscar las más adecuadas al contexto sociocultural originario del texto. Voy a desarrollar un poco lo que entendemos por modelo y sobre la necesidad de explicitarlos adecuadamente en la tarea exegética.

El ser humano tiene capacidad para abstraer los rasgos comunes de varios objetos o fenómenos concretos, lo que le permite conocer la realidad y organizar la experiencia. Por medio de la abstracción, se construyen modelos que le sirven al hombre en su interacción con sus semejantes y con la realidad. Los modelos, según Bruce Malina, son «representaciones abstractas y simplificadas de interacciones, objetos o procesos del mundo

real y que sirven para comprenderlos, controlarlos y predecirlos». Philip Esler los define como «una conceptualización de un grupo de fenómenos, una visión simplificada y esquematizada de la realidad».

Siempre y necesariamente estamos utilizando modelos. Sin ellos la experiencia sería un caos confuso y la vida humana se tornaría imposible. Inevitablemente partimos de ciertos esquemas mentales o modelos acerca de qué es y cómo funciona, por ejemplo, la familia, el parentesco, de cómo es la relación interna y hacia fuera de un determinado grupo social, etc. Estos modelos nos permiten comprender una realidad e, incluso, predecir su comportamiento.

En el proceso de lectura, como hemos visto, se da una interactividad entre los modelos del lector y los que están presentes en el texto. El sentido del texto es inseparable de su contexto social. Para leer los textos del Nuevo Testamento necesitamos unos modelos adecuados al mundo social del que proceden. ¿Cómo se elaboran esos modelos? Aquí interviene el uso de las ciencias sociales en la exégesis bíblica. Una primera modalidad de exégesis contextual es la que sitúa los textos en su contexto sociohistórico. Requiere la utilización de la historia social. Por ejemplo, para entender lo que los primeros cristianos entendían por «evangelio» hay que tener en cuenta, entre otras cosas, el sentido del término en el culto imperial. El trabajo de David Álvarez nos va a mostrar que el contexto sociohistórico del culto al emperador descubre aspectos de la carta a los Romanos que, de otra manera, pueden pasar desapercibidos. Por otra parte, hoy está claro que las cuestiones históricas, tan frecuentes en los estudios bíblicos, conllevan necesariamente planteamientos sociológicos. Los datos —explícita o implícitamente— se organizan y valoran en función de esquemas teóricos, de categorías

mentales. Como dice Gottwald parafraseando a Kant «la sociología sin historia está vacía, pero la historia sin sociología es ciega»⁶. No se identifican, pero la relación entre la historia y la sociología es muy estrecha.

4. Exégesis sociocientífica

La aceptación de las interpretaciones sociohistóricas, en principio, no ofrece mayor dificultad en el mundo exegético. El problema se hace más complejo cuando se recurre a modelos, categorías mentales, marcos teóricos, proporcionados por la antropología cultural, la sociología o la psicología social. Es lo que se suele denominar «exégesis sociocientífica», que expongo brevemente.

La antropología cultural nos introduce en los modelos y categorías propias de la sociedad mediterránea antigua, muy diferentes a las vigentes en occidente hoy en día. Podemos decir que la antropología cultural nos sirve para ir al texto con los modelos de su autor y primeros destinatarios; intenta meterse en su mentalidad, en su mundo social, en su imaginario y contexto cultural. Técnicamente hablando, la antropología fundamentalmente usa una perspectiva *emic*, es decir, adopta el punto de vista y las categorías propias de los miembros del grupo estudiado.

La sociología y la psicología social, que también son usadas por muchos estudiosos actuales, se acercan a los textos de otra forma. Usan modelos o marcos teóricos sobre las relaciones humanas, sobre los comportamientos y sobre el funcionamien-

⁶ N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh; A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 BCE*, Orbis Books, Nueva York 1979, p. 17.

to de los grupos a partir de las sociedades actuales, pero consideran que esos modelos tienen un valor transcultural y, por lo tanto, son aplicables para conocer sociedades del pasado. Los modelos de la sociología y de la psicología social son más abstractos que los de la antropología cultural y adoptan una perspectiva *etic*, es decir, plantean unas preguntas y usan esquemas mentales propios del investigador, ajenos a los autores y destinatarios originarios, pero que responden a las características de los textos. Ciertamente se requieren muchas cautelas por el carácter fragmentario de los datos que poseemos y porque no es posible la validación empírica sobre ellos.

En este campo de estudios se mueven las comunicaciones que vienen a continuación. El trabajo de Santiago Guijarro nos hace ver que las relaciones paterno-filiales eran muy diferentes a como hoy las entendemos, y que si no lo tenemos en cuenta tergiversaremos las relaciones de Jesús con Dios. Esther Miquel nos introduce, de la mano de estudios antropológicos sobre las posesiones por espíritus, en un tema clave en los evangelios y nos descubre la íntima relación de los exorcismos con el mensaje moral y el anuncio del Reino de Dios de Jesús, así como su carácter socialmente destabilizador. Fernando Rivas presenta el modelo económico vigente en el mundo mediterráneo del siglo I y a su luz interpreta unos textos centrales en la teología lucana. Carmen Bernabé recurre a la antropología del duelo para entender los lamentos junto a la tumba, a la vez que la sociología de la memoria y de la tradición oral ilumina el origen de la fe pascual. Carlos Gil echa mano de los estudios de Mary Douglas, en los que la antropología y la sociología se dan la mano, y descubre la relación profunda entre el control de los cuerpos físicos, la construcción del cuerpo social y la legitimación religiosa. Elisa Estévez

recurre a la antropología de la enfermedad en las sociedades antiguas, y también a la sociología de la memoria y a la hermenéutica feminista.

El uso de las ciencias sociales en la exégesis bíblica tiene una triple función:

- 1) *Función heurística*: plantean preguntas sin las cuales hay aspectos y perspectivas que no saldrían a la luz. «Las fuentes son como los testigos: es preciso hacerles preguntas antes de que empiecen a hablar»⁷. Se podrá estar de acuerdo o no con Theissen en sus opiniones sobre 1 Cor, pero se reconoce unánimemente que las cuestiones que plantea al texto, a partir de una aguda sensibilidad sociológica y contextual, han abierto unas perspectivas nuevas de máximo interés.
- 2) *Función explicativa*: descubre y explica la interrelación dialéctica de la expresión literaria teológica y la experiencia social; permite comprender mejor los recursos retóricos, los conflictos y los problemas y características de las comunidades neotestamentarias. Para la comprensión del proceso formativo del cristianismo, que implica relacionar textos diversos con una realidad social que evolucionó en varias dimensiones, el recurso a la función explicativa de las ciencias sociales es de especial interés. Es un campo privilegiado de exégesis interdisciplinar.
- 3) *Hay quienes hablan también de una función predictiva*, porque en virtud de leyes sociales se pueden deducir comportamientos personales o sociales que van más allá

⁷ B. Holmberg, *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1995, p. 26.

de los datos que poseemos. Hay trabajos sugerentes con estos prepuestos, pero se mueven en un terreno especialmente hipotético y discutible, en el que no procede entrar en este momento.

5. Consideraciones conclusivas

1. El lenguaje responde a un contexto social y en él encuentra normalmente su sentido pleno. El recurso a la antropología cultural pretende, ante todo, contribuir a establecer el sentido que los textos tenían para su autor y primeros destinatarios.
2. Las ciencias sociales sacan a la luz los condicionamientos sociales de los textos, los factores que influyeron y las funciones sociales que desempeñaron. La Palabra de Dios, en la economía de la encarnación, está sometida a los condicionamientos de todas las palabras humanas.
3. Las ciencias sociales nos ayudan a establecer un diálogo con el pasado. La antropología cultural sirve, ante todo, para escuchar a los autores y destinatarios de los textos del pasado, nos mete en el mundo social de los primeros cristianos, nos enseña a adoptar sus propias perspectivas (perspectiva *emic*). La sociología y la psicología social plantean nuestras preguntas a nuestros ancestros pasados, proporcionan categorías para comprender sus actitudes, relaciones, procesos; obtendremos respuestas y, por lo tanto, mayor comprensión en la medida en que contemos con datos del pasado (perspectiva *etic*). Pero, en principio, es legítimo que nos acerquemos con modelos de estas ciencias sociales modernas porque corresponden a los comportamientos humanos y a los funcionamientos sociales.

4. El recurso a las ciencias sociales es un complemento de otros métodos exegéticos, particularmente de los estudios lingüísticos y del método histórico-crítico. Puede ser un recurso necesario, pero no es un método excluyente ni exhaustivo desde el punto de vista interpretativo. El reduccionismo antropológico, sociológico o psicológico es inadmisible y anticientífico.
5. En el mundo de la exégesis es más frecuente un reduccionismo espiritualista que desconoce los condicionamientos sociales de los textos bíblicos y, por supuesto, de la tarea exegética. También habría que cuestionar una absolutización del texto en sí mismo que no tenga en cuenta el contexto social en el que encuentra su sentido primigenio y el contexto social desde el que se lee y sobre el que actúa.
6. Entendemos que la exégesis es una tarea teológica, es decir, que se hace desde la fe y al servicio de la fe, y que se incorpora en su esfuerzo interpretativo a la dinámica creyente intrínseca a los textos neotestamentarios, explicitando y desarrollando esta dimensión teológica.
7. Una lectura contextual, tal como la he presentado, pone de manifiesto que las ideas teológicas no caen del cielo como formulaciones puras e intemporales. Descubrimos siempre una relación entre la situación de las comunidades (contexto social) y la expresión de la fe (su confesión de Cristo, la forma de entender la comunidad, su relación con el mundo, su vinculación con Jesús, etc.). El mensaje religioso, la revelación divina para el creyente, no se da en estado puro y abstracto, sino situado históricamente, condicionado y limitado. La Biblia es testimo-

nio de la revelación en la medida en que da testimonio de ella a través de la fe presente en la confesión y vida de diversas comunidades. Solo en estas «vasijas de barro» tenemos la revelación salvífica. «El mensaje cristiano primitivo no existe como un kerigma que se puede abstraer detrás de los textos, sino solo en diferentes plasmaciones históricas»⁸.

8. Por eso, propiamente hablando, el creyente no aplica la Biblia a su realidad, sino que discierne su realidad a la luz de la experiencia creyente de sus ancestros bíblicos, con quienes participa una tradición de memoria y de comunión vital. Se trata de escuchar la Palabra que hoy Dios nos dirige y para discernirla el principal punto de referencia se encuentra en la lectura contextualizada de la Biblia. (El texto escrito de la Biblia, en sí mismo, no se identifica con la Palabra de Dios).
9. Esta lectura de la Biblia con el recurso a las ciencias sociales, que nos descubre el entramado cultural y sociológico a través del cual se ha ido descubriendo la acción de Dios, se practica en instituciones académicas de forma científica, pero sintoniza singularmente con el tipo de lectura bíblica que hacen muchos grupos en América Latina, el continente de la Biblia. Me refiero a la lectura popular y creyente, que parte de la realidad y busca iluminarla a la luz de la Palabra de Dios. Las ciencias sociales sitúan los textos en sus circunstancias sociales, los muestran como respuesta a problemas concretos, hacen ver los factores que los condicionan y las funciones sociales que ejercen:

⁸ K. Berger, «Wissensoziologie und Exegese des Neuen Testaments», *Kairos* 19 (1977) 127.

descubren la Palabra de Dios encarnada. El tipo de lectura popular de Carlos Mesters, por referirme a un ejemplo que goza de reconocido prestigio e influencia, presupone una consideración del texto semejante a la que considera necesaria la utilización de las ciencias sociales para entender adecuadamente los textos bíblicos.

BIBLIOGRAFÍA

- Hanson, K. C. y Douglas E. Oakman, *Palestine in the time of Jesus. Social structures and social conflicts*, Fortress, Mineápolis 1998. Describe los modelos culturales principales de la vida palestina en tiempo de Jesús (relaciones familiares, relaciones de poder y patronazgo, economía, religión).
- Malina, Bruce J. y L. Richard Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*, Verbo Divino, Estella 1996. No es un comentario a los evangelios, sino que a medida que los va leyendo proporciona los modelos culturales adecuados para comprender los textos. Es un buen complemento de la exégesis literaria convencional, que de ninguna manera trata de desplazar.
- Malina, Bruce J., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995. Es un libro, ya clásico, que presenta diversos modelos culturales del mundo mediterráneo antiguo y que hay que tener presentes al leer el Nuevo Testamento.
- Malina, Bruce J., *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Sal Terrae, Santander 2002. El primer capítulo explica la teoría de la lectura y, a su luz, explicita la importancia de tener presente el contexto social del lenguaje.

Miquel, E., «El contexto histórico y sociocultural», en R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, pp. 49-100. Presenta el marco histórico, los valores culturales principales y las características de la religión, la moral y la filosofía.

Miquel, E., *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2011. En el marco de una presentación clara y profunda del uso de las ciencias sociales para el estudio del Nuevo Testamento, desarrolla algunos de los temas presentados en este capítulo.

Neufeld, D. y Richard E. Maris, *Understanding the Social World of the New Testament*, Routledge, Nueva York 2010. Una serie de autores presentan diversos modelos de la cultura mediterránea antigua, que deben ser tenidos en cuenta para evitar el etnocentrismo en la lectura del Nuevo Testamento. Los capítulos no son largos, están muy informados y actualizados, y escrito de forma clara y pedagógica.

Neyrey, Jerome H. (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Hendrickson, Peabody 1991. Diversos autores van aplicando diferentes modelos de la cultura mediterránea del siglo I para una mejor comprensión de la obra lucana. Es un libro muy completo e instructivo, producto de un estrecho trabajo en equipo.

CAPÍTULO II

**La importancia del contexto histórico
para la interpretación del Nuevo Testamento.
El culto al emperador:
Rom 1,3-4, una crítica velada**

David Álvarez Cineira

**La importancia del contexto histórico
para la interpretación del Nuevo Testamento.
El culto al emperador:
Rom 1,3-4, una crítica velada**

Los estudiosos son conscientes de la importancia del conocimiento del escenario sociocultural originario para entender el significado de los textos y captar adecuadamente sus objetivos y efectos. Pero si los escenarios, las categorías mentales, los modelos y esquemas teóricos compartidos por el autor y los lectores de su época no son compartidos por los lectores actuales, entonces se requieren unos modelos adecuados para acceder al mundo social del que proceden. ¿Cómo se elaboran esos modelos? Aquí interviene el uso de las ciencias sociales en la exégesis bíblica, tal y como se ha expuesto en el primer capítulo de esta obra. Una primera modalidad de exégesis contextual es la que sitúa los textos en su contexto sociohistórico. Siguiendo la línea de investigación de mis compañeros, expondré cómo el contexto sociohistórico del culto al emperador puede descubrir aspectos de la carta a los Romanos que, de otra manera, pasan desapercibidos.

La aplicación de los conocimientos, cada vez más precisos, sobre el mundo grecorromano a la interpretación del Nuevo Testamento y a la historia del cristianismo primitivo se ha mostrado iluminadora. Esa profundización es posible gracias al enlace con la historia social, descrita esta de forma simplificada

como «la historia que la política oficial dejó al margen»¹, para lo cual es necesario recuperar la historia de los vencidos o marginados. Pero en el mundo antiguo, la política no se puede entender al margen de la economía, la cultura o la religión. Por este motivo, ciertos textos normalmente considerados religiosos fueron un vehículo adecuado para expresar códigos de resistencia frente a las imposiciones políticas y religiosas.

Para descubrir la relación entre las dimensiones del texto y la historia, y una posible oposición velada en él, considero sugerente la metodología sociológica de la marginalidad propuesta de James C. Scott². Según este autor, los actores de la vida social y de la política no reducen sus intervenciones al escenario público. Al contrario, los temas de mayor importancia se dirimen fuera del alcance del adversario, y los mecanismos con que los dominados ocultan o disimulan sus propósitos resultan vitales, aun en situaciones de relativa estabilidad. Scott distingue entre «el discurso político público», es decir, la zona de interacciones directas y públicas entre dominadores y oprimidos, los «discursos velados de los subordinados» y los «discursos velados de los dominantes». Este último se refiere al discurso privado —gestos, discursos, acciones— que la clase dominante no expresa en el foro social por «no ser políticamente correcto». Por su parte, los grupos dominados, incapaces de expresar su resistencia abiertamente, desarrollan estrategias de discurso velado para criticar el poder fuera de la arena pública y que pasan desapercibidas para quien detenta el poder. El autor propone, pues, analizar no los discursos oficiales o las formas aparentes de hegemonía, sino las

¹ M. Grant, *A Social History of Greece and Rome*, Charles Scribner's Sons, Nueva York 1992, p. 1.

² *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, Ann Arbor (MI) 1990.

prácticas cotidianas que se verifican fuera de la arena pública—los procedimientos de encubrimiento lingüístico, los códigos ocultos, el aprovechamiento del anonimato y la ambigüedad intencional— para descifrar, con esos datos, el conjunto de las relaciones de poder. Los grupos sometidos elaboran elementos de supervivencia en un ambiente hostil, de tal forma que no se integran en el mundo social establecido pero tampoco huyen o se enfrentan abiertamente con el centro de poder. De cara al poder, asumen su dominación pues no tienen otra alternativa viable, pero en el ámbito privado critican ese sometimiento.

La aplicación de esta forma de entender las relaciones de dominación y resistencia para comprender la actitud paulina³ ante la ideología imperial y, de forma precisa, el culto al emperador dependerá de la reconstrucción histórica del contexto concreto y de la forma en que el poder coaccionaba el discurso de los grupos sociales en ese ambiente. Ese contexto pudiera ser el siguiente.

1. Contexto de la carta a los Romanos

Pablo, miembro de un pueblo subyugado, dirige una carta desde Corinto⁴ (56 d.C.) a creyentes pertenecientes a grupos extranjeros que habitaban en Roma (como sugiere el uso del griego), que se reúnen en ámbitos privados, lejos del escenario público impregnado por la omnipresencia del emperador. Los espacios públicos de la capital se habían convertido durante el reinado de Claudio (41-54 d.C.) virtualmente en «templos» que

³ Scott propone su teoría para campesinos rurales pobres, mientras que Pablo se dirige a la población urbana del siglo I d.C. Para este problema metodológico, cf. R. A. Horsley, *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance. Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul* (Semeia Studies 48), Society of Biblical Literature, Atlanta (GA) 2004, pp. 97-122.

⁴ R. Jewett, *Romans. A Commentary*, Fortress Press, Mineápolis 2007, pp. 19-20.

dominaban los foros, con un rico repertorio de monumentos, estatuas, inscripciones, cameos, monedas, todos ellos con un mensaje político para los súbditos de Roma. Este discurso público oficial tenía una clara función política y una dimensión social en las que aparece la imagen del emperador Claudio victorioso en ropajes militares para recordar a los viandantes que él es el fundamento de la estabilidad actual de la paz y la prosperidad. En cada rincón público de la ciudad emergen imágenes de dioses y héroes ilustres del pasado, a los que está asociado el *divo* Augusto, fundador del orden y de la actual dinastía. La imagen de Claudio aparecerá vinculada a Augusto en obras privadas de arte, y elaborada por los poetas, los oradores, los historiadores...

Toda esa imaginería articulaba de forma visual la ideología-teología imperial de paz y seguridad que los dioses habían instaurado en y a través de Roma (*pax deorum*), justicia divina que se personificaba en el emperador. Constituía un verdadero discurso público oficial iniciado desde Augusto y potenciado con una serie de cultos relacionados con la adoración del emperador, a quien se le tributaban honores divinos después de su muerte tras el reconocimiento de sus méritos (*apoteosis*). La imagen del emperador deificado adquirió dimensiones religiosas y su culto estructuró el tiempo y la vida urbana.

Esta propaganda tenía el objetivo de configurar la conciencia de los súbditos, a quienes se les invitaba a responder con gratitud, temor y lealtad, cuya mejor expresión era la participación en dicho culto. La ideología del culto imperial fue, sin duda, un elemento importante en la cultura pública y en la vida privada de los súbditos en Roma.

El 13 de octubre del año 54 d.C., el emperador Claudio muere en extrañas circunstancias (¿envenenado con setas por Agripina?). Nerón, hijo adoptivo, le sucede en el trono y, a peti-

ción suya, el Senado⁵ decretó la consagración del difunto emperador, después de que un testigo, Livio Gémino, hubiera jurado que le había visto elevarse al cielo (Dion Casio, *Historia* LX 35,2). Con la apoteosis, se le concedieron los títulos de «Divus» en Occidente y «Theos» o «Theos Epiphanes» en Oriente. Agripina, su viuda y madre de Nerón, construyó el templo de Claudio en honor del emperador divinizado, que fue destruido posteriormente y vuelto a reconstruir con Vespasiano, instituyéndose para su administración y gestión a los sacerdotes *Sodales Augustales Claudiales*. Su divinización y culto se extendieron a las provincias, especialmente en Occidente. Pronto surgieron estatuas del nuevo dios representándolo como a Júpiter y llamado «Júpiter Optimus». De esta forma, Nerón se convirtió en *divi filius*. Estas noticias y su culto se propagaron a las provincias y, lógicamente, a Corinto⁶.

2. Nerón y el «arte» de ser poeta

Este príncipe se ha convertido en paradigma de emperador decadente y tiránico, corrompido por su poder absoluto. Sus tendencias autocráticas y su interés primordial en actividades artísticas originaron un empeoramiento de las relaciones entre el emperador y los miembros de la aristocracia senatorial. Pero sobre todo, serán las supuestas conjuras para acabar con su vida, las que propicien la persecución de prominentes ciudadanos. Por

⁵ Sobre la apoteosis del emperador Claudio, cf. D. Álvarez Cineira, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission* (HBS 19), Herder, Friburgo 1999, pp. 76-84. Suetonio, *Claud* 44,3; *Nerón* 8; Tácito, *Anales* 12,69; Séneca, *Apocolocyntosis* 2,2.

⁶ M. Walbank, «Evidence of the Imperial Cult in Julio-Claudian Corinth», en A. Small (ed.), *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity* (JRASup 17), Journal of Roman Archaeology, Ann Arbor (MI) 1996, pp. 201-214.

este motivo, el comportamiento de los senadores se vio afectado por su condición ambivalente: debían ambicionar una carrera pública —el *cursus honorum*— y retirarse de ella mediante la *secessio* para no levantar sospechas. El mecanismo de la simulación se convirtió en un requisito previo no solo del éxito político, sino incluso de la supervivencia física⁷. La *dissimulatio* era un estado de entropía mental, capaz de perpetuarse o de convertirse en autodestructiva, ya que podía desencadenar ataques de nervios o una escisión de la personalidad. En esta situación de precariedad se encontraban no solo los senadores, sino también los literatos de la época, cuyas vidas pendían de la voluntad del emperador.

Nerón no tenía una estrategia en la política de persecución, sino que actuaba de forma totalmente arbitraria e imprevisible, conforme a su estado de ánimo o siguiendo el consejo de algunos delatores. Bien es verdad que su interés por el arte y las letras supuso un renacimiento de la poesía y de la prosa latina gracias a su patrocinio, por lo que gran parte de los poetas coetáneos supieron agradecer este interés y se conformaron al nuevo orden social y político establecido. Sin embargo, tres de los personajes literarios más relevante de la época —Séneca, Lucano y Petronio⁸— perecieron, en parte, a causa de que el emperador tenía celos del talento de esos poetas. No constituía una tarea fácil ser un poeta disidente activo o satírico con el régimen y sobrevivir, debido a la arbitrariedad e imprevisibilidad

⁷ V. A. Rudich, *Political Dissidence under Nero: The Price of Dissimulation*, Routledge, Londres 1992; C. Edwards, «Beware of imitations: theatre and the subversion of imperial identity», en J. Elsner y J. Masters (eds.), *Reflections of Nero*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill-Londres 1994, pp. 83-97.

⁸ V. A. Rudich, *Dissidence and Literature under Nero: The Price of Rhetorization*, Routledge, Londres 1997. J. P. Sullivan, *Literature and Politics in the Age of Nero*, Cornell University Press, Ithaca-Londres 1985, pp. 115-179.

de la censura, al margen de la indicación, poco probable, de Suetonio (*Nerón* 39) de que este emperador era indiferente a las críticas y a las ofensas personales.

Dado que no había una política oficial, los escritores y oradores estaban a merced de la interpretación de un lector oyente crítico benévolo o malévolo. Los oportunistas a menudo se convertían en delatores sin escrúpulos en el ámbito de la política, quienes buscaban hacer carrera política y obtener pingües beneficios económicos gracias a la presentación de cargos contra los opositores políticos del emperador⁹. Cada escritor y orador tenía que medir bien sus palabras, además de tener buenos contactos políticos y sociales, que ejercieran de protectores. Escribir de forma crítica sobre personajes públicos y seguir con vida era un arte, no siempre fácil de compaginar.

Se podía ser un poetaastro domesticado o hacer de la *dis-simulatio* un arte, hasta el punto de que este periodo constituyó una de las épocas más fructíferas de la sátira romana. Lógicamente existían diferentes modelos de comportamiento disidente, como se puede constatar en el grado y empleo diferente de la *dissimulatio* por Cluvio Rufo, Fabio Rústico y Plinio el Viejo. Sin embargo, el poder nunca perdona: antes de que Nerón se suicidara, Persio, Séneca y Petronio, escritores satíricos, y algunos intelectuales estoicos se vieron obligados a exiliarse o estaban muertos; solo Persio acabó sus días de muerte natural, tal vez porque nunca había publicado sus sátiras.

Esta situación de florecimiento literario y opresión política de sus autores ha llamado la atención de los estudiosos. Así Shadi Bartsch emplea dos modelos para explicar la desapari-

⁹ St. H. Rutledge, *Imperial Inquisitions. Prosecutors and Informants from Tiberius to Domitian*, Routledge, Londres-Nueva York 2001, pp. 111-121.

ción de la sinceridad, de forma que el propio lenguaje y la conducta personal se ajustaron a la pérdida de libertad durante el primer siglo del Imperio romano¹⁰. El primero de estos modelos es la «teatralidad», es decir, la necesidad de los súbditos de representar (o mejor, fingir) un guión en su relación con los demás. La supervivencia de las personas cercanas a Nerón pendía a menudo de adivinar la actitud correcta que se debía adoptar para responder a las expectativas del emperador en el ámbito político y doméstico. El segundo modelo, denominado «doble discurso» y basado en la teoría propuesta por J. C. Scott, se refiere a la falta de sinceridad del literato; su discurso es una respuesta natural a la falta de libertad que existía bajo el más tiránico de los emperadores romanos.

Una vez expuestas las posibles actitudes que pudieron adoptar los literatos de la época ante los acontecimientos político-sociales de la corte, es el momento de plantear la cuestión de cómo percibieron y plasmaron en sus obras escritas la muerte y deificación del emperador Claudio y la accesión al trono de su sucesor.

3. La entronización de Nerón en el discurso público oficial

Tras la muerte de Claudio, pronto circularon entre la élite diversas opiniones sobre el acceso de Nerón al trono. Dado que los indicios de una relación incestuosa entre madre e hijo eran «notorios», podemos imaginar que Nerón sabía que había ganado su posición gracias a las maquinaciones asesinas de su madre, quien impidió acceder al trono a Británico, hijo natural del difunto emperador. Al inicio de su reinado, Nerón estaba

¹⁰ Sh. Bartsch, *Actors in the Audience*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1994.

interesado en la deificación de Claudio, en cuanto que lo alejaba de la sospecha de conspiración contra su predecesor y porque su acceso al poder se basaba, en parte, en su relación con Claudio como hijo adoptivo; difícilmente podía desacreditarlo en público sin debilitar, al mismo tiempo, su propia posición¹¹. Por eso se designó «*Divi Claudii Filius*», tal y como testimonian las inscripciones y monedas. Algunas piezas acuñadas en el año 55 celebraban la deificación de Claudio, bien con la imagen del divino Claudio o bien de este juntamente con el divino Augusto. El interés de Nerón por vincularse a su predecesor decreció con el paso del tiempo, como lo constata la desaparición de la filiación de las monedas acuñadas después del año 56, pero los honores no fueron suprimidos. La misma Agripina había comenzado a construir un templo dedicado a Claudio en la colina Caelia, el cual Nerón no llegó a terminar o incluso dejó caer, pues no estaba tan interesado en mantener viva la memoria de su antecesor, aunque no se pueda hablar de una «desconsagración» por parte de Nerón.

También la literatura se hace eco de este discurso oficial. El día de las exequias, el nuevo Príncipe ensalzó las alabanzas de su predecesor con una oración fúnebre compuesta por Séneca para la ocasión, en la que resaltaba su nobleza, el amor que tuvo por las artes liberales y la paz que había gozado la República durante su gobierno (Tácito, *Anales* 13,3). Muy pocos meses después de la muerte de Claudio, el poeta Calpurnio Sículo recoge en su primera égloga la «historia oficial» referente a la deificación y sucesión de Claudio: dos pastores hermanos

¹¹ Cf. M. T. Griffin, *Nero. The End of a Dynasty*, Yale University Press, New Haven-Londres 1985, pp. 96-99. Sobre la reputación de Claudio tras su muerte, véase B. Levick, *Claudius*, Yale University Press, New Haven-Londres 1990, pp. 187-197.

encuentran grabada en la corteza de un haya una profecía u oráculo de Fauno, el viejo dios itálico, que alaba al emperador muerto ascendido al cielo y la adhesión de su hijastro con el tema tradicional de la futura edad de oro:

Seguramente un dios [es decir, Nerón] tomará en sus fuertes brazos la carga enorme del Estado romano tan inquebrantable, que el mundo pasará a un nuevo gobernante sin el estrépito de los truenos, y Roma no considerará al muerto como deificado a causa de sus méritos antes que la aurora de un nuevo reino pueda mirar hacia atrás sobre la fijación de los últimos¹².

A su vez, la aparición de un cometa en el año 54 d.C. fue interpretada como un buen augurio, como el comienzo de una nueva edad de oro, donde la paz reina en el mundo bajo un gobierno divino (Suetonio, *Claud* 46; Dion Casio, *Historia* LX 35).

La propaganda oficial de la corte, expresada por este poeta, acepta que Claudio no fue deificado por sus méritos y describe a Nerón como superior a Augusto, ya que sucedió a su antecesor en el trono sin ningún tipo de conflictos: no habrá ya guerras civiles como la de Octavio y Antonio contra Bruto y Casio que dio lugar a la batalla de Filipos; se acabarán (v. 69-71) las persecuciones de senadores como las que realizó Claudio; cesarán el tráfico de influencias (v. 78), el carácter ornamental de los magistrados, la falta de poder de los tribunales ante el emperador (v. 80-81). Calpurnio Sículo constituye un ejemplo típico de poeta cortesano, cuyo objetivo era adular al emperador con la esperanza de alcanzar fama y adquirir honores sociales, políticos y recompensas pecuniarias. En este mismo tenor, la propaganda imperial resalta que la accesión del nuevo emperador trae al pueblo romano seguridad, justicia, libertad y clemencia.

¹² Calpurnio Sículo, *I Égloga* 80-88. Cf. J. P. Sullivan, *Literature and Politics in the Age of Nero*, Cornell University Press, Ithaca-Londres 1985, pp. 52-57.

4. La instauración de Nerón en el discurso velado de los poderosos

Las fuentes literarias relatan las bromas que entre los ingeniosos cortesanos suscitó la muerte, divinización y sucesión de Claudio¹³. Incluso el mismo Nerón se burlaba de la deificación, aludiendo a su muerte mediante la ingesta de setas venenosas: sucedió que estando presente en un banquete donde se sirvieron setas, alguien trajo a colación la opinión de que las setas constituían el alimento de los dioses, a lo que Nerón justificó su afirmación diciendo, no sin cierta ironía cruel, que las setas eran el alimento de los dioses porque Claudio, su antecesor, se había convertido en dios gracias a la seta que le supuso la muerte (Dion Casio, *Historia* LXI, 34; Suetonio, *Nerón* 33; cf. Marcial, 1,20; Juvenal, 5,148).

La apoteosis fue considerada un acto cínico y el dolor público de Nerón y Agripina puro fingimiento:

Mostraron dolor por un hombre a quien habían asesinado y elevaron al cielo a quien habían sacado previamente del banquete en una litera¹⁴.

Después de esta afirmación, procede relatar una broma divertida de Junio Galio, hermano de Séneca. «Galio —escribe— se le da crédito al decir mucho en un comentario; ya que los verdugos públicos estaban acostumbrados a arrastrar los cadáveres de las personas ejecutadas en la prisión hasta el foro con ganchos grandes y desde allí arrojarlos al río, dijo que Claudio había sido elevado al cielo con un gancho» (Dion Casio, *Historia* LXI 35,2-4). Plinio también menciona que Nerón había divinizado a Claudio para burlarse de él (*Pan.* 11,1).

¹³ K. Scott, «Humor at the Expense of the Ruler Cult», *Classical Philology* 27 (1932) 317-328.

¹⁴ Dion Casio, *Historia* LX 35,2ss.

No obstante, la obra maestra que ridiculiza esa apoteosis será, sin duda, el panfleto anónimo y satírico titulado *Apocolocyntosis* (escrito para las Saturnales¹⁵, en diciembre del año 54) y atribuido a Séneca. Este descarga todo el odio de un enemigo público contra quien le desterró y, con su ingenio, se ensaña de forma virulenta con sus sarcasmos sobre el físico, las manías y toda la persona de Claudio. Junto a la venganza, no se puede negar alguna finalidad política, como era la exaltación de la figura de Nerón, con quien comienza una época venturosa. El relato narra la vida post mórtem de Claudio, describiendo su pretensión de ser admitido en el panteón de las divinidades. Hércules actúa como su abogado defensor en el debate de los dioses, el *concilium deorum*, sobre la candidatura a dios de su defendido. La decisión permanece incierta hasta que el deificado Augusto habla por primera vez como dios para denunciar e imputar a su sucesor el cargo de asesino imperial. Este testimonio convence a la asamblea celestial y Claudio es obligado de modo perentorio a abandonar el Olimpo. En su camino hacia los infiernos, contempla en la tierra su propio entierro y escucha su elogio fúnebre. En el mundo subterráneo le aguarda otro juicio, en el que es juzgado sumariamente y se discute el castigo apropiado. Parece que iba a ser condenado a jugar a los dados, una obsesión en vida, con un cubilete agujereado, hasta que Calígula, su viejo verdugo, aparece en escena y solicita que Claudio sea su esclavo. Es adjudicado a Gayo César, quien se deshace de él y acaba siendo esclavo de un esclavo manumitido, a las órdenes de un liberto, como en vida había estado en manos de un liberto.

¹⁵ J. C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, Ann Arbor (MI) 1990, pp. 202-220, dedica un capítulo a las Saturnales como discurso velado.

Al margen de la venganza personal contra el emperador difunto, Séneca fue más allá, asumiendo el riesgo político de confesar con franqueza que la «inmortalización» es siempre un teatro político astutamente calculado y ridiculizando el hecho de la divinización:

Ese mismo [Livio Gémino] asegurará que ha visto a Claudio haciendo el mismo trayecto «a pasos no iguales». Quiera o no quiera, no tiene más remedio que ver todo lo que sucede en el cielo: es el encargado de la Vía Apia, por donde sabes tú que tanto el divino Augusto como Tiberio César se fueron juntos a los dioses. Si le preguntas a este, a ti solo te lo contará; delante de más gente no dirá palabra¹⁶.

Dos de los eventos más solemnes en la memoria del público romano, —los funerales y la deificación de Augusto y Tiberio—, se presentan como una farsa ya que el testigo (Livio Gémino), al garantizar esas ascensiones al cielo perjuró en aras de obtener una buena recompensa económica. Ello implica que el aura sagrada que había legitimado las transiciones de gobiernos anteriores era un fraude y la corte celestial de los dioses romanos una parodia del Senado, plagado de propios intereses. Claramente se reconoce en la franqueza de Séneca el doble tipo de discurso: por una parte, un discurso público oficial y, por otra parte, un discurso privado de la clase dominante e instruida, en el que se puede narrar la verdad de los hechos. Los lectores de la sátira habrían considerado la idea de que tanto Claudio como Augusto hubieran llegado a residir en el cielo —a pesar de todo lo irrisorio que pudiera considerarse en privado— como una ficción útil para ofrecer a los súbditos. Para las masas, la celebración de la deificación de Claudio debía seguir siendo la versión oficial, pues la irrisión de la deificación de Augusto o Claudio no era políticamente correcta para la plebe.

¹⁶ Séneca, *Apocolocyntosis* 2-3.

5. El discurso velado de Pablo: la voz de los dominados (Rom 1,3-4)

Un texto de Herodoto (*Historia* VIII 22) marca el comienzo de una larga serie de mensajes ambiguos intencionados y con rasgos de política finísima en la literatura antigua; se trata de una «pintada subversiva» sobre una piedra. Y es que las verdades que no se pueden pronunciar en público, generalmente encuentran su lugar en los muros de la ciudad y la antigua ciudad de Roma no fue una excepción. Tanto Suetonio como Dion Casio mencionan que el asesinato de Agripina en el año 59 d.C. desencadenó una epidemia de grafitis urbanos identificando a Nerón como responsable de matricidio, incesto, usurpación del trono y asesinato de miembros de su propia familia¹⁷. Famoso entre estos escritos difamatorios era la reproducción de una frase griega de la tragedia, vinculando al emperador con los matricidas míticos: «Nerón, Orestes, Alcmeón: los matricidas». También eran conocidos en la antigüedad los mensajes anónimos, explícitamente críticos y subversivos, en hojas de papiro o pequeños panfletos (*libelli*), que se distribuían en secreto o se hacían públicos colocándolos en algún muro. Los disidentes políticos utilizaban esta manera de expresar sus críticas de forma anónima para evitar represalias.

Por su parte, los autores, que firmaban sus escritos, tenían que ser cautos para dejar traslucir una crítica mediante el empleo de un lenguaje críptico, que puede sugerir interpretaciones opuestas o contradictorias para diferentes públicos. El significa-

¹⁷ Dion Casio, *Historia* LXII 16,2; Suetonio, *Nerón* 39,2, con otros grafitis en el mismo sentido; Filostrato, *Vita Apoll.* 4,38. Dion Casio menciona la aparición de grafitis entre los sucesos del año 59 d.C., mientras que Suetonio los menciona en la sección de la tolerancia de Nerón por los versos difamatorios.

do que el autor pretende que el público perciba no es lo contrario de lo que se afirma literalmente, como sucede en la ironía, sino más bien un significado oculto. Esta ambigüedad y anfibología de las expresiones eran necesarias en una época en que cualquier expresión directa de disidencia o crítica podría ser interpretada como un ataque personal al Príncipe.

Este estilo frecuente de discurso ambiguo propició que el auditorio adquiriera un papel más activo en la «percepción o detección de un subtexto»¹⁸. Por eso, los lectores, ante la falta de libertad de expresión, son más sensibles a desvelar mensajes ocultos y leer entre líneas, llegando en ocasiones a descubrir un mensaje no pretendido por el autor, lo que causó en ocasiones las protestas del autor por las consecuencias que podía conllevarle.

Si los cristianos de las comunidades de Roma eran sensibles a estas críticas veladas y los acontecimientos de la entronización de Nerón todavía estaban recientes en la memoria colectiva, entonces los primeros versículos de la carta a los Romanos tuvieron que resonar en sus mentes como una sátira contra el discurso oficial de divinización del emperador fallecido:

Este evangelio se refiere a su Hijo, nacido, en cuanto hombre, de la estirpe de David, y constituido por su resurrección de entre los muertos Hijo poderoso de Dios según el espíritu santificador: Jesucristo, Señor nuestro (Rom 1,3-4).

Un erudito judío, Jacob Taubes¹⁹, calificó estas palabras combativas como una declaración de una intifada contra el emperador y la religión romana. La carta a los Romanos es una

¹⁸ Sh. Bartsch, *Actors in the Audience*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1994, cap. 3.

¹⁹ J. Taubes, *La teología política de Pablo*, Editorial Trotta, Madrid 2007, p. 31.

teología política, «una declaración política de guerra a los césares». En esta línea, Neil Elliott²⁰ compara el inicio de la carta a los Romanos con el discurso público y el discurso velado de la élite referente a la deificación de Claudio y sucesión de Nerón. Pablo no está anunciando la resurrección de Jesús, sino que la invoca como el evento en el que Jesucristo fue «designado Hijo de Dios en poder». Desde el comienzo de la carta, el apóstol ofrece un discurso alternativo, «un discurso mesiánico israelita», según el cual los designios de Dios se cumplirán mediante un rey distinto al emperador. La resurrección de Jesús constituye una confirmación divina de que este discurso mesiánico es el discurso real que revela el futuro del mundo.

Con los acontecimientos recientes de la apoteosis de Claudio y la entronización de Nerón en la memoria colectiva, el público romano habría sido muy sensible para captar cualquier alusión sutil a ese evento, por lo que el matiz subversivo de este texto habría sido inconfundible. Las palabras de Pablo presentan un notable contraste con las pretensiones de Nerón de legitimar su sucesión al trono, ya que no era su hijo legítimo, e incluso el mismo Claudio había mostrado en vida su deseo de que le sucediera su hijo Británico. Por este motivo, Nerón tiene que recurrir reiteradamente a su genealogía y a su filiación con el difunto divino Claudio, tal y como aparece en numerosas inscripciones oficiales.

Según Pablo, Jesús es hijo de Dios; Nerón también, en virtud de la deificación decretada para su padre adoptivo. Jesús es descendiente de David; en términos afines, Nerón es descendiente de Germánico, su abuelo materno, y de Tiberio,

²⁰ N. Elliott, *The Arrogance of Nations. Reading Romans in the Shadow of Empire*, Fortress Press, Mineápolis 2008, pp. 70-73.

cuya adopción de Germánico concedió a Nerón un lugar en el linaje de la familia Julia. Como señala Miriam Griffin²¹, la doble afirmación hecha en numerosas inscripciones refleja una tensión ideológica en la sucesión de Nerón. Su derecho al poder «se basaba en parte en su relación con Claudio», pero en realidad, su elección por el ejército y el Senado también dependía de «su conexión familiar con la familia Julia». En la descripción de Jesús, sin embargo, no aparece esa vulnerabilidad genealógica. Se asume la autenticidad del linaje real davídico. En lugar de un decreto senatorial para la *consecratio*, Pablo lo declara ya «declarado» hijo de Dios «en poder, de acuerdo con un espíritu de santidad, mediante la resurrección».

Junto a la referencia a las escrituras de Israel, estos calificativos van más allá de la presentación de un conjunto alternativo de credenciales para Jesús. Subrayan la identidad mesiánica de Jesús, como lo confirma la escritura sagrada, su linaje real y el poder de Dios, y así ofrece un contraste implícito con las omnipresentes pero irreales, según Pablo, reivindicaciones de la casa imperial. La declaración de Jesús «hijo de Dios, descendiente de David según la carne», implícitamente lo distingue de cualquier persona que no pueda legítimamente reivindicar un linaje (o de quien sus reivindicaciones dependían de los caprichos y maniobras de una madre despiadada, como era Agripina). Para subrayar que Jesús había sido «nombrado hijo de Dios...», invita el texto a la comparación con el procedimiento irrisorio y fraudulento de la apoteosis romana, donde se compraba el testimonio de un testigo que declarara de forma dolosa haber visto elevarse el alma del emperador al cielo. Que la Señoría

²¹ M. T. Griffin, *Nero. The End of a Dynasty*, Yale University Press, New Haven-Londres 1985, p. 96.

de Jesús sucedió «según un Espíritu de santidad», presenta un marcado contraste frente a quienes se les ha atribuido la santidad solo como un hecho legal póstumo, especialmente si los honores habían sido solicitados al Senado por los presuntos asesinos del candidato a la deificación. Incluso Nerón y Séneca dejan claro que Claudio no era ningún paladín de virtudes ni brillaba por su santidad.

Con audacia increíble Pablo confiesa a Jesús como Mesías y Señor al comienzo y al final de la carta en los términos que desafían la política dominante de Roma y al emperador romano. El apóstol afirma que el evangelio proclamado por él es «la buena noticia de Dios» y que esta buena noticia se refiere al «Hijo de Dios» que «desciende de David..., quien ha sido designado Hijo de Dios..., el Mesías Jesús, Señor nuestro» (Rom 1,3-4). Pablo concluye la carta diciendo que el Mesías Jesús «gobernará las naciones» y que es el centro de esperanza para las naciones (15,12). Estas confesiones paulinas, en la apertura y la clausura de la carta, son declaraciones teológicas; él confiesa que Jesús es el cumplimiento mesiánico de las promesas hechas a David y al pueblo judío. Pero cada palabra está cargada de significado político: «evangelio», «hijo de Dios», «Señor», «gobernar las naciones», «esperanza de las naciones», «fe», «padre», «salvación», «justicia», son todos ellos términos que se entienden en Roma como referentes a Augusto. El emperador es el hijo de dios, señor y padre del pueblo romano que gobierna las naciones, que trae esperanza, salvación y justicia para todos los pueblos del mundo. Una crítica al culto al emperador resonaba claramente en el auditorio cuando Pablo designa necios a quienes «han cambiado la gloria del Dios incorruptible por la forma de una imagen de hombre corruptible, e incluso de aves, de cuadrúpedos y de reptiles» (Rom 1,22-23). Aunque esta frase tiene

un trasfondo cultural judío referente a la idolatría, tal como constata R. Jewett, para un cristiano romano de procedencia gentil, la adoración de un hombre mortal evoca claramente el culto al emperador²².

Otra de las palabras que sorprenden es la autodefinición de Pablo como «esclavo» (Rom 1,1) por las connotaciones degradantes que conlleva. La explicación común es que la expresión paulina se modela según la figura del siervo-esclavo de Yahvé, empleada en el Antiguo Testamento para los profetas, para los adoradores judíos o para todo el pueblo de Israel. Pero mientras que la función profética pudiera ser plausible en el exordio, no parece que esta interpretación sea correcta, ya que cuando Pablo retoma el tema en Rom 15,15-20, describe su ministerio en términos sacerdotales más que proféticos. Recientemente, sin embargo, se ha buscado la connotación local de la expresión, donde influyentes esclavos al servicio del emperador llevaban el título de «esclavo de César» y se dedicaban a cuestiones administrativas o como empleados personales de la familia imperial. Muchos de ellos detentaban un estatus social y económico superior a muchos hombres libres. Además, sabemos que Claudio centralizó la administración en manos de un grupo de libertos que pertenecían al *domus principis*. Un esclavo del emperador podía hablar solo en nombre de su señor, pero dado que el señor era un hijo de un dios y tenía todo el poder militar, la palabra del esclavo era un medio poderoso. Por tanto, Jewett²³ constata que Pablo presenta su persona con las credenciales propias de un agente de Cristo Jesús, empleando para ello el término técnico de un oficial real o un funciona-

²² R. Jewett, *Romans. A Commentary*, Fortress Press, Mineápolis 2007, pp. 161s.

²³ *Ibíd.*, p. 100.

rio imperial, contraponiendo el esclavo del César y el esclavo de Jesucristo²⁴. Igualmente, el concepto de «apóstol o enviado» (Rom 1,1) que Pablo se aplica, existía en la esfera política (embajador) y religiosa del mundo grecorromano.

6. Conclusión

La lectura de estos versículos de la carta a los Romanos en el contexto histórico en que se escuchó, es decir, el de la ideología imperial romana y la consagración divina del emperador Claudio, nos permiten comprender de forma más realista los ecos que evocó el texto en sus destinatarios romanos, quienes, lejos de disputas y controversias cristológicas dogmáticas internas, se confrontaban con el fenómeno cotidiano del culto a Claudio y a los honores tributados a Nerón, *divi filius*. La propaganda imperial, gracias al discurso público oficial omnipresente en la arquitectura (se estaba edificando el templo dedicado a Claudio), epigrafía, monedas, retórica, literatura, etc., inculcaba en sus súbditos la aceptación del nuevo *Kyrios* como hijo divino, ya que el consejo de los dioses romanos así lo había decidido. Nerón personificaba las cualidades de honor, clemencia, justicia y piedad, portador de la justicia divina y, por tanto, requería obediencia, lealtad y reverencia. Este discurso público oficial lógicamente impresionaba a los cristianos gentiles, que tal vez se dejaran arrastrar por el ambiente exaltado del momento, que invitaba a participar en ese culto como expresión de lealtad de sus súbditos. A este grupo cristiano, fascinado por la ideología imperial, ofrece Pablo su propio «apocolocytosis»,

²⁴ Cf. M. J. Brown, «Paul's Use of δοῦλος Χριστοῦ in Romans 1:1», *JBL* 120 (2004) 723-737; J. G. Nordling, «A More Positive View of Slavery: Establishing Servile Identity in the Christian Assemblies», *Bulletin for Biblical Research* 19 (2009) 63-84, para esta ocasión pp. 65-69.

un discurso alternativo mucho más velado y menos crítico que el de Séneca, por tratarse de la «voz de los dominados» (James C. Scott), con las limitaciones que ello implicaba ya que el poder controlaba lo que se podía o no convenía decir en diferentes contextos sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- Crossan, J. D. y J. L. Reed, *En busca de Pablo. El imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2004. El estudio de la arqueología y de los textos históricos pone de manifiesto que Pablo se dedicó a defender el Reino de Dios contra los poderes dominantes y opresores del imperio, proponiendo una paz mediante la justicia.
- Elliott, N., *The Arrogance of Nations. Reading Romans in the Shadow of Empire*, Fortress Press, Mineápolis 2008. Muestra de forma clara la importancia de conocer el Imperio romano para interpretar la carta de Pablo a los Romanos. Su autor sintetiza una cantidad impresionante de datos históricos con una amplia teoría política e ideológica, desafía engaños por parte de la propaganda imperial que suprime la verdad, y abre los ojos a correlaciones con las realidades contemporáneas del imperio.
- Horsley, R. A. (ed.), *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance. Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul* (Semeia Studies 48), Society of Biblical Literature, Atlanta (GA) 2004. La colección de ensayos desarrolla las ideas sugerentes y la teoría de James C. Scott —en especial las relacionadas con los modelos de dominación y subordinación, el papel de la religión en favor o en contra de los poderosos,

y las «artes de resistencia» por parte de los subordinados— para abordar cuestiones claves en la interpretación de Jesús y Pablo.

Horsley, R. A. (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press International, Harrisburg (PA) 1997; *Paul and the Roman Imperial Order*, Trinity Press International, Harrisburg-Londres-Nueva York 2004. La lectura de Pablo en el contexto de la resistencia al orden imperial romano (y no como un crítico del judaísmo) ha dado lugar a una revolución en los estudios paulinos. Esto artículos relocalizan a Pablo en las ciudades del Imperio romano donde se enfrenta a sus exigencias, y frente a las que Pablo opone el Evangelio de Cristo.

Sampley, J. P. (ed.), *Paul in the Greco-Roman World*, Trinity Press International, Harrisburg (PA) 2003. Colección de ensayos sobre algunas cuestiones culturales claves del mundo grecorromano de Pablo —familia, amistad, clientelismo, filosofía, esclavitud, honor y vergüenza—.

Theissen, G., «Exégesis sociohistórica desde los comienzos de la investigación histórico-crítica hasta la antropología cultural», en Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo* (Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños), Verbo Divino, Estella 2008, pp. 53-80. Esbozo sobre el nacimiento de la exégesis sociohistórica y presentación sucinta de la ramificación de la exégesis sociohistórica en diferentes direcciones.

CAPÍTULO III

La relación paternofilial en la cultura mediterránea y en el Nuevo Testamento

Santiago Guijarro Oporto

La relación paternofilial en la cultura mediterránea y en el Nuevo Testamento

En el marco de la «exégesis contextual», tal como la ha presentado el Prof. Rafael Aguirre en el artículo que inicia esta serie de colaboraciones, el objetivo de este breve estudio es mostrar cómo la antropología cultural mediterránea puede ayudar a reconstruir los escenarios vitales en los que tuvo lugar la comunicación entre los autores de los textos del Nuevo Testamento y sus destinatarios.

Desde sus comienzos, la exégesis crítica ha considerado que el conocimiento del contexto histórico y social en que nacieron dichos textos es una ayuda inestimable para comprender mejor su significado original. El recurso a las ciencias sociales, y en especial a la antropología cultural, se sitúa en esta misma trayectoria, y ofrece un instrumento metodológico que permite recuperar dicho contexto de forma rigurosa y contrastada¹.

Para mostrar la utilidad de este acercamiento metodológico examinaré un tipo de relación de parentesco que aparece con

¹ Este acercamiento al texto bíblico se menciona en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica «La interpretación de la Biblia en la Iglesia» publicado en 1993 (1, D, 2). La obra pionera de este tipo de estudios se publicó a comienzos de los años ochenta: Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995.

relativa frecuencia en los textos neotestamentarios: la relación paternofilial. Comenzaré ofreciendo algunos datos sobre cómo se entendía y vivía tal relación en la cultura mediterránea antigua y luego propondré la lectura de algunos pasajes situándolos en este escenario.

1. La relación paternofilial en la sociedad mediterránea del siglo primero

En la cultura mediterránea antigua, lo mismo que en la nuestra, las relaciones entre el padre y el hijo pertenecían al ámbito familiar, pero, a diferencia de lo que ocurre en nuestra cultura, esta relación tenía entonces importantes connotaciones en la vida pública, pues en ella se fundamentaba la continuidad de la casa y de la ciudad.

Para comprender las connotaciones e implicaciones de esta relación en el mundo de Jesús y sus primeros seguidores es necesario tener presente que aquella sociedad tenía una orientación colectivista. En las sociedades de este tipo, los individuos dan mucha importancia a su pertenencia grupal y construyen su identidad, en gran medida, a partir de ella. Esta forma de entender al individuo da lugar a un tipo de personalidad que se conoce con el nombre de «personalidad diádica»². Ahora bien, en la sociedad mediterránea antigua, el principal grupo de pertenencia era la familia. Por eso, cuando se quería conocer a alguien, era imprescindible conocer su familia. Esto

² Sobre las características de las culturas de orientación colectivista, véase Harry C. Triandis, *Individualism and Collectivism*, Westview Press, Boulder 1995, pp. 43-80. Sobre la personalidad diádica, véase Bruce J. Malina y Jerome H. Neyrey, «First-Century Personality: Dyadic not Individual», en Jerome H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Hendrickson, Peabody 1991, pp. 67-96.

explica, por ejemplo, que las biografías antiguas comenzaran con una información acerca de los antepasados y la familia del protagonista³.

La familia mediterránea tradicional tenía una estructura agnática. Esto significa que la descendencia se trazaba a través de los varones. Los varones constituían la «cadena de transmisión» que garantizaba su continuidad, y en esta continuidad era clave la relación entre el padre y el hijo. Esta relación, en efecto, era la que garantizaba la sucesión dentro de la casa, pues a través de ella se transmitían tanto los bienes materiales (las propiedades) como los inmateriales (el honor). Por este motivo, la relación entre el padre y el hijo era, en la cultura mediterránea, la relación dominante dentro del grupo familiar⁴.

Esta relación puede describirse a través de una serie de rasgos característicos que la diferencian de otras relaciones. Tales rasgos reciben el nombre de «atributos intrínsecos». Los atributos intrínsecos de la relación paterno filial se han ido modificando a lo largo del tiempo. Por ello, para identificar aquellos que caracterizaban dicha relación en la sociedad mediterránea del siglo primero hemos de recurrir a lo que dicen acerca de ellos los autores de aquella época. Aunque estos autores pertenecían a las clases altas y, por tanto, representan el punto de vista de un sector muy reducido de la población, su visión

³ Las antiguas biografías seguían, en este y en otros puntos, el modelo del «encomio», que debía comenzar exponiendo «la nobleza de nacimiento, que es doble; por un lado la relativa a la ciudad, a la nación y a la buena forma de gobierno; por otro, la relativa a los padres y demás familiares» (Teón de Alejandría, *Progymnasmata* 110,2).

⁴ Sobre el concepto de «relación dominante» y su aplicación a la cultura mediterránea tradicional, véase Ferdinand Barth, «Role Dilemmas and Father-Son Dominance in Middle Eastern Kinship Systems», en Francis L. K. Hsu (ed.), *Kinship and Structure*, University of Chicago Press, Chicago 1971, pp. 87-95.

de las relaciones entre el padre y el hijo refleja un ideal ampliamente compartido por todos los estratos de aquella sociedad.

Los atributos intrínsecos de la relación entre el padre y el hijo aparecen en los derechos y obligaciones que gobernaban dicha relación⁵. La primera obligación de un padre hacia su hijo era proveerlo del sustento necesario, ofrecerle un techo donde cobijarse, protegerlo y ayudarlo en todo. El hijo recibía de su padre la vida y con ella todo lo necesario para subsistir: vestido, alimento, techo, etc. También recibía de su padre una amplia instrucción, que iba desde el aprendizaje de un oficio hasta la transmisión de las tradiciones religiosas, y estaba obligado a acoger esta enseñanza con una buena disposición. Finalmente, el hijo debía recibir la disciplina y los castigos de su padre de buena gana, pues sabía que se trataba de algo necesario para su educación.

Por lo que se refiere a las obligaciones del hijo hacia su padre, la principal de todas ellas consistía en honrarlo, tal como prescribía el decálogo (Ex 20,12 y Dt 5,16). Este mandato se traducía en tiempos de Jesús en obligaciones más precisas. Filón menciona las cinco más importantes: respetarlo como a persona de más edad, escucharlo como a maestro, corresponderlo como a benefactor, obedecerlo como a gobernante, y temerlo como a señor⁶. Estas mismas obligaciones aparecen también de forma más dispersa en la literatura sapiencial, de donde se

⁵ Para lo que sigue, véase Adele Reinhartz, «Parents and Children: A Philonic Perspective», en Shaye J. D. Cohen (ed.), *The Jewish Family in Antiquity*, Scholars Press, Atlanta 1993. pp. 61-88. Véase también en la misma obra, el estudio de O. Larry Yarbrough, «Parents and Children in the Jewish Family of Antiquity», pp. 39-59.

⁶ Filón de Alejandría, *Spec.* 2,234; véase también *Decal.* 106-120; Flavio Josefo, *Ap.* 2,206-208.

deduce que la visión de Filón era representativa de lo que se pensaba en el judaísmo sobre ellas⁷.

El fundamento de todas estas obligaciones y la razón que se invocaba para motivarlas era que los hijos debían devolver a los padres lo que estos habían hecho por ellos en su niñez. El pago de esta deuda era mucho más urgente en la vejez, cuando los padres no podían valerse por sí mismos. Por otro lado, puesto que el hijo estaba destinado a suceder a su padre al frente de la casa, debía esforzarse siempre en imitar sus cualidades y virtudes. Por eso, la *imitatio patris*, la imitación del padre, era una motivación tan importante en la educación y un aspecto tan determinante en el comportamiento del hijo.

Situando estas informaciones más concretas en el marco antes diseñado a partir de lo que la antropología cultural nos dice sobre la familia mediterránea antigua, tenemos un escenario de lectura que ayuda a contextualizar los textos del Nuevo Testamento en los que se habla de la relación entre el padre y el hijo.

El término «escenario» procede del teatro. Al igual que ocurre en el teatro, el escenario no pertenece al texto, pero ofrece informaciones muy útiles para comprenderlo adecuadamente. En este sentido, los escenarios de lectura permiten hacer explícitos los valores y presupuestos culturales que eran compartidos por los autores y destinatarios originales de los textos, pero que los lectores actuales desconocemos.

Para mostrar cómo este escenario de lectura puede ayudar a contextualizar los textos del Nuevo Testamento examinaré brevemente dos grupos de pasajes que ayudan a esclarecer aspectos

⁷ Véase por ejemplo Prov 1,8; 4,1; 19,26; 20,20; 23,22; 30,17; Eclo 3,3-16.

importantes de la actuación de Jesús. En el primero de ellos, el seguimiento de Jesús aparece relacionado con la renuncia a la propia familia. En el segundo aparecen algunos rasgos de la actuación de Jesús que revelan una actitud filial.

2. La ruptura con la familia por causa del discipulado

Los evangelios han conservado una serie de escenas que vinculan la ruptura familiar con el discipulado. En algunas de ellas, Jesús pide a quienes lo siguen que abandonen sus familias, mientras que en otras esta ruptura familiar aparece como el resultado de dicho seguimiento. Estas escenas tienen un gran interés, pues la crítica histórica permite afirmar que reflejan la actuación de Jesús, lo cual significa que a través de ellas podemos llegar a saber cómo entendió el discipulado. Son muchos e interesantes los problemas que plantean estos pasajes⁸, pero aquí me centraré solo en un aspecto que resulta especialmente iluminado cuando los situamos en el contexto del escenario esbozado en el apartado precedente. Me refiero al hecho llamativo de que en ellos se habla, sobre todo, de una ruptura generacional.

Varios de estos pasajes, en efecto, se refieren específicamente a la ruptura entre el padre y el hijo. Así, cuando Jesús llama a Santiago y a Juan, se dice expresamente que ellos «dejaron a su padre, Zebedeo, con los jornaleros en la barca» (Mc 1,20par.). En otro episodio, precedente de la fuente común a Mateo y a Lucas, a uno que, deseando seguirlo más de cerca,

⁸ Véase Santiago Guijarro Oporto, «Reino y familia en conflicto: una aportación al estudio del Jesús histórico», *Estudios Bíblicos* 56 (1998) 507-541; y sobre todo Santiago Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Universidad Pontificia, Salamanca 1998.

le pide: «Maestro, permíteme que vaya primero a enterrar a mi padre», Jesús le responde: «Sígueme, y deja que los muertos entierren a sus muertos» (Mt 8,21-22par.). Con un tono parecido, en un dicho procedente de la misma fuente, a los que ya lo siguen, Jesús les aclara: «el que no odie a su padre y a su madre no puede ser discípulo mío» (Lc 14,26par.). Y todavía en otro dicho procedente también de la fuente común a Mateo y a Lucas, las rupturas que produce el seguimiento de Jesús se sitúan en la línea que separa a la generación más joven de la de los padres: «estarán divididos el padre contra el hijo y el hijo contra el padre, la madre contra la hija y la hija contra la madre, la suegra contra la nuera y la nuera contra la suegra» (Lc 14,53par.).

Estos dichos confirman que la relación del hijo con el padre era la relación dominante dentro de la familia en el mundo de Jesús, pues cuando se quiere hablar de la ruptura familiar se habla, sobre todo, de la que se produce en esta relación. Ahora bien, el hecho de que Jesús pidiera a sus discípulos que se comportaran de esta forma con sus padres es extremadamente significativo, porque al comportarse así no solo dejaban de cumplir la deuda de gratitud que habían contraído con ellos, sino que atentaban contra la misma familia y su continuidad. Situados en el escenario social en el que Jesús los pronunció, estos dichos recobran un sentido y un alcance que no tienen en otras culturas y sociedades en la que la continuidad de la casa y la relación paterno filial no desempeñan una función tan determinante.

La ambientación de los dichos sobre la ruptura familiar suscita así algunos interrogantes: ¿Por qué pidió Jesús a sus discípulos que actuaran de este modo? ¿Acaso fue su intención atacar la familia patriarcal? ¿O más bien entendió esta separa-

ción de la familia como un paso necesario para construir un nuevo tipo de agrupación social, que en los evangelios se describe como una «nueva familia»? (Mc 3,31-35par.).

Para responder a estas preguntas hay que tener en cuenta que Jesús tuvo también hacia su familia una actitud similar. En su caso, el distanciamiento respecto a ella fue un acto voluntario, que implicaba una dislocación de la identidad y abría la posibilidad de reconstruir una nueva identidad en el «espacio imaginado» del reinado de Dios⁹.

Los discípulos más cercanos a Jesús fueron invitados por él a pasar a este nuevo espacio social. La llamada individual y la invitación a romper los lazos con el propio grupo doméstico liberaron a aquellos discípulos del control de sus padres y les abrieron la posibilidad de construir una nueva identidad cuya referencia fue un nuevo grupo familiar, una nueva familia, en la que se vivían los valores del reinado de Dios¹⁰. La ruptura con la familia tuvo que ver directamente con la función que Jesús les quería encomendar. Dicha función no tuvo solo una finalidad instrumental (mayor disponibilidad para ayudarlo), sino también una fuerte carga simbólica (crear un espacio de nueva identidad), que encaja con la certeza de que la irrupción de este reinado era inminente y traería consigo una transformación radical.

Este ejemplo muestra que la adecuada contextualización de las escenas que hablan de la ruptura con la familia por causa del discipulado permite comprender mejor su sentido.

⁹ Véase Halvor Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Verbo Divino, Estella 2005, pp. 261-286.

¹⁰ Véase Adriana Destro y Mauro Pesce, *L'Uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Mondadori, Milán 2008, pp. 153-156.

3. El comportamiento filial de Jesús

Como segundo ejemplo propongo observar la actuación de Jesús, teniendo en cuenta los rasgos que caracterizaban la relación del hijo con el padre en la cultura mediterránea antigua. En este caso, el escenario de lectura servirá para identificar la actitud filial que indirectamente se refleja en su comportamiento.

La actitud filial de Jesús ha sido estudiada, sobre todo, analizando los dichos en los que se refiere a Dios como padre. Hace ya bastante tiempo que Joachim Jeremias observó acertadamente que estos dichos revelan una actitud filial muy singular¹¹. Sin embargo, las acciones de Jesús no han sido tenidas en cuenta en esta indagación. Ello se debe, probablemente, a que no se tenía el contexto adecuado para comprender su significado. Sin embargo, cuando dichas acciones se sitúan en el escenario antes descrito, se advierte que la forma de actuar de Jesús refleja claramente su actitud filial con respecto a Dios.

Su comportamiento, en efecto, se ajustó a lo que se esperaba de un hijo en la cultura de su tiempo. Los evangelios sinópticos dejan constancia de este hecho cuando, al iniciar el relato de su vida pública, narran el bautismo de Jesús en el que una voz celeste lo reconoce como «Hijo», y las tentaciones que anticipan otros momentos de prueba en los que esta filiación será puesta a prueba. Más adelante, durante su actuación pública, aunque las acciones más características de Jesús, sus exorcismos y sus comidas con los pecadores, suscitan una reacción negativa, él no deja de practicarlas, alegando que dicho comportamiento corresponde a la forma de actuar de Dios. Por último, en el

¹¹ J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981, pp. 19-73.

momento decisivo de su pasión, Jesús se comporta como un hijo obediente, que asume y acepta la voluntad de su padre aunque esta implique asumir una muerte injusta¹².

La *imitatio patris*, que era uno de los rasgos característicos del comportamiento de un hijo en la sociedad mediterránea antigua, no solo guió la actuación de Jesús, sino que fue también la justificación utilizada por él para motivar comportamientos contraculturales que propuso a sus discípulos, asegurándoles que solo así serían hijos del Altísimo (Lc 6,35).

Todos estos comportamientos, que eran propios de un hijo en la cultura mediterránea antigua, revelan que Jesús tuvo en todo momento una actitud filial con respecto a Dios. Su vida y su actuación confirman así lo que revela su enseñanza y su oración, en las que Dios aparece como Padre. Más aún, al descubrir la actitud filial reflejada en esta forma de actuar, sus palabras cobran una nueva densidad y pueden ser interpretadas a la luz de su propia vivencia.

A través de su comportamiento y del que promueve en sus discípulos, Jesús se revela como «hijo» de Dios. Ahora bien, la imagen de Dios que se refleja en su forma de actuar no se ajusta a la que entonces se tenía de un padre. En la cultura del tiempo de Jesús, el padre era, ante todo, el garante de la tradición y de la continuidad, que salvaguardaba con su autoridad. Sin embargo, el Padre a quien imita Jesús no posee estos rasgos patriarcales, sino que promueve la reintegración de los marginados y cuestiona los valores centrales de una sociedad basada en el honor, la familia, el poder y la riqueza. Su

¹² He desarrollado más ampliamente estos argumentos en Santiago Guijarro Oporto, «El comportamiento filial de Jesús», en *id.*, *Jesús y sus primeros discípulos*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 65-95, especialmente pp. 81-92.

horizonte no es el de un grupo familiar cerrado al que hay que proteger, sino el del reinado de Dios, que transformará este mundo. Su solicitud paternal no favorece una complacencia narcisista, sino que lanza al compromiso en favor del reinado cuya venida anhelan cuando oran diciendo: «¡Padre, venga tu reino!» (Lc 11,2).

4. Conclusión

Estos dos ejemplos muestran que un escenario de lectura elaborado a partir de modelos tomados de la antropología cultural mediterránea y de las informaciones de textos contemporáneos puede ayudar a contextualizar los datos fragmentarios conservados en los textos que recogen la tradición sobre Jesús.

Al situarlos en el escenario adecuado, los textos revelan matices que de otra forma quedan ocultos a los ojos de un observador que no participa de la cultura en que nacieron. Fuera de este escenario, por ejemplo, no se puede captar plenamente lo que implicaba la ruptura con la familia que aparece en el primer grupo de textos, ni el significado de que dicha ruptura se afectara, precisamente, a la relación del hijo con el padre, que era la que garantizaba la continuidad del grupo familiar.

De un modo similar, el significado de ciertos comportamientos de Jesús solo se capta cuando estos se sitúan en un escenario que trata de recuperar los valores y actitudes propios de la cultura en la que él vivió. Su actuación fue la propia de un hijo porque trató en todo momento de hacer la voluntad de su padre imitando su forma de actuar. Pero el padre cuya voluntad hace y cuya forma de actuar imita no es un padre humano, sino el Padre del cielo, cuyo reino está irrumpiendo para transformar este mundo.

Recuperar las connotaciones que tenía entonces la relación entre el padre y el hijo permite comprender estos dos aspectos de la praxis de Jesús que están relacionados entre sí, pues la ruptura con la propia familia está estrechamente relacionada con la invitación a formar parte de una nueva familia que tiene por padre a Dios (Mc 3,31-35; 10,18-30par.).

El procedimiento utilizado para interpretar estos pasajes vale también para analizar otros textos del Nuevo Testamento. Dichos textos se conservaron y se transmitieron en una cultura altamente contextualizada, en la que muchos detalles e informaciones eran compartidos y no necesitaban explicitarse. Con el paso del tiempo, esos detalles e informaciones que el autor compartía con sus destinatarios se han olvidado, y los textos, residuo de aquella comunicación, llegan hasta nosotros como un rompecabezas al que le faltan piezas. La imagen completa solo se puede reconstruir si se pueden recuperar las piezas que se han perdido con el paso del tiempo y la distancia cultural, y eso es, precisamente, lo que pretenden los escenarios de lectura.

BIBLIOGRAFÍA

Balch, David L. y Carolyn Osiek, *Families in New Testament World. Households and House Churches*, John Knox Press, Louisville 1997. Ofrece una visión panorámica de las familias en el mundo del Nuevo Testamento. Teniendo presentes las condiciones materiales y sociales del entorno, se estudian los roles de género, la educación, la esclavitud, así como las comidas y la hospitalidad como expresiones de la vida familiar.

Balch, David L. y Carolyn Osiek (eds.), *Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue*, Eerdmans, Grand

Rapids 2003. Este libro recoge los trabajos de un seminario interdisciplinar sobre la familia en el cristianismo de los orígenes. Incluye estudios arqueológicos, sociales y textuales que ayudan a situar en el contexto adecuado lo que se dice en el Nuevo Testamento sobre la familia.

Balla, P., *The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environment*, Mohr Siebeck, Tubinga 2003. Estudio monográfico sobre la relación entre el padre y el hijo en los textos del Nuevo Testamento ambientados en su contexto cultural. La tesis del autor es que los primeros cristianos observaron en general el precepto social de honrar a los padres.

Barton, Stephen C., *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew*, Cambridge University Press, Cambridge 1994. Estudio monográfico sobre los pasajes que hablan de la ruptura de los lazos familiares por causa del discipulado en los evangelios de Mateo y Marcos. El autor sostiene que esta ruptura es fácilmente inteligible en el contexto de las creencias y prácticas del judaísmo y de los grupos filosóficos del siglo primero.

Cohen, Shaye J. D. (ed.), *The Jewish Family in Antiquity*, Scholars Press, Atlanta 1993. Conjunto de estudios sobre la familia judía en el periodo helenístico, partiendo sobre todo de los textos. La principal conclusión que se deduce de ellos es que las familias judías no eran muy distintas en esta época de las demás familias del mundo mediterráneo.

Dixon, S., *The Roman Family*, The John Hopkins Press, Baltimore 1992. Los estudios sobre la familia romana en la época imperial son muy abundantes. Este puede considerarse, en cierto modo, representativo. En él se abordan aspectos

clásicos como las relaciones familiares y la ley, el matrimonio, los hijos y el ciclo vital.

Gardner, Jane F. y Thomas Wiedemann, *The Roman Household. A Sourcebook*, Routledge, Londres-Nueva York 1991. Florilegio de textos comentados sobre la familia y la casa romana. Los textos proceden de escritos y autores de épocas diversas, y muestran que la estructura familiar y doméstica se mantuvo estable durante un amplio periodo de tiempo. Es una obra de consulta muy útil que permite acceder a vivencias y noticias de gran interés.

Guijarro Oporto, Santiago, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Universidad Pontificia, Salamanca 1998. Estudio sobre los textos que hablan de la ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión. La clave del estudio es la ambientación de estos textos en el contexto social y cultural en que nacieron. En este trasfondo se entiende mejor el alcance de estas rupturas.

Moxnes, Halvor (ed.), *Constructing Early Christian Families*, Routledge, Londres y Nueva York 1997. Estudios sobre las primeras familias cristianas, que abordan tres aspectos: el contexto social, con trabajos de tipo arqueológico y social; la familia como realidad y como metáfora; y la sexualidad y el ascetismo en el cristianismo naciente.

Moxnes, Halvor, *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Verbo Divino, Estella 2005. Monografía que trata de explicar la actitud de Jesús con respecto a su familia aclarando cuál fue la motivación que le hizo separarse de ella para crear un nuevo espacio social en relación con el reinado de Dios.

CAPÍTULO IV

La lógica antropológica de los exorcismos de Jesús

Esther Miquel Pericás

La lógica antropológica de los exorcismos de Jesús

1. Introducción

La actividad exorcista de Jesús es uno de los aspectos de su figura más alejados culturalmente de nuestro mundo moderno occidental y, en consecuencia, uno de los más relegados tanto por la investigación académica como por la reflexión teológica. Quizá por eso mismo es también uno de los que más pueden beneficiarse, en lo que a su clarificación se refiere, del uso de modelos procedentes de la antropología cultural.

Aunque completada con otros estudios etnográficos, este escrito utiliza, como modelo fundamental, la etnología de la posesión y la práctica exorcista del antropólogo social Ioan M. Lewis¹. La aplicación de este modelo posibilita relacionar los datos que poseemos sobre la actividad exorcista de Jesús con otros aspectos de su ministerio habitualmente considerados mucho más centrales, como su enseñanza ética y el anuncio del reinado de Dios. De acuerdo con este objetivo, el escrito se dividirá en dos partes. En la primera, expondré de forma esquemática el modelo de Lewis; en la segunda, aplicaré di-

¹ Ioan M. Lewis, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Penguin Books, Harmondsworth 1971.

cho modelo a la imagen del Jesús exorcista que nos ofrecen los evangelios canónicos².

2. El modelo de Lewis

A diferencia de las aproximaciones psicológicas al fenómeno de la posesión espiritual, que intentan caracterizarlo como un estado mental definido a través de un conjunto de síntomas observables³, la aproximación antropológica de Lewis lo aborda como un fenómeno cultural. Esto significa que el criterio utilizado para considerar válida la afirmación de que un individuo está poseído por un espíritu no es otro sino el de su propio entorno social. Siguiendo a este autor diremos, pues, que un individuo está poseído cuando exhibe un comportamiento o una actitud que su entorno social atribuye a la acción de un espíritu sobre él.

Este criterio supone, evidentemente, que las sociedades donde se dan casos de posesión creen en la existencia de seres espirituales capaces de condicionar o forzar, de una u otra forma, el comportamiento de las personas. Sin embargo, no presupone que los criterios culturales utilizados para determinar cuándo un individuo está bajo el poder de un espíritu sean en todas las

² El análisis y la evaluación de la historicidad de los testimonios evangélicos sobre el Jesús exorcista es una tarea ardua y minuciosa que aquí no podemos emprender. El lector interesado puede consultar: Esther Miquel, *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2009, pp. 105-162; id., «How to Discredit an Inconvenient Exorcist: Origin and Configuration of the Synoptic Controversies on Jesus' Power as an Exorcist», *Biblical Theology Bulletin* 40.4 (2010) 187-206.

³ Véase, por ejemplo, Erika Bourguignon, «Altered States of Consciousness», en id., *Psychological Anthropology. An introduction to human nature and cultural differences*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York 1979, pp. 233-269.

sociedades los mismos⁴. Dejar que sea cada sociedad o cada grupo humano el que determine qué debe contar como posesión es la estrategia más adecuada para el historiador de la antigüedad interesado en este fenómeno, pues los testimonios antiguos no suelen contener información suficiente para aplicar criterios psicológicos o neurológicos de carácter universal.

En consonancia con la naturaleza cultural de su acercamiento, el modelo de Lewis no pretende explicar cómo se producen los cambios conductuales que supuestamente identificarían un caso de posesión. Su objeto de estudio son únicamente las dinámicas sociales que favorecen, subyacen o siguen a los casos de posesión reconocidos por un grupo humano. Y es precisamente al nivel de estas dinámicas sociales donde Lewis encuentra los rasgos y características generales que hacen de su estudio un modelo científico de alcance transcultural.

Los dos rasgos transculturales que caracterizan el fenómeno de la posesión a nivel de dinámica social son:

- 1) Una transferencia total o parcial de responsabilidad moral desde el sujeto poseído al espíritu poseedor.
- 2) El carácter ambiguo de los criterios utilizados por la sociedad a la hora de valorar la autenticidad de los posibles casos de posesión, así como de la identidad y motivación del espíritu poseedor.

Las personas a las que su entorno social considera poseídas presentan, de forma permanente o episódica, comportamientos o actitudes que no parecen estar totalmente bajo su control. El

⁴ Así, por ejemplo, la tradición cultural musulmana de Bali considera que el suicidio o el intento de suicidio es un signo de posesión espiritual, algo que no ocurre en la tradición judeocristiana occidental. Véase L. K. Suryani y G. D. Jensen, *Trance and Possession in Bali. A Window on Western Multiple Personality Disorder, and Suicide*, Oxford University Press, Oxford-Singapur-Nueva York 1995, p. 3.

entorno social que reconoce el caso de posesión atribuye esta pérdida de control a la acción del espíritu poseedor y, por tanto, exime total o parcialmente al poseído de su responsabilidad moral por aquello que hace, dice u omite.

Este carácter moralmente pasivo del estado de posesión puede manifestarse en grados y momentos muy diferentes. En algunos sujetos poseídos se manifiesta como una suplantación total de su voluntad o personalidad por parte del espíritu poseedor; en otros, como un condicionamiento corporal o mental que obstaculiza su normal funcionamiento en la vida cotidiana; o también, en otros, como conductas y actitudes incoherentes con las expectativas que el entorno social tiene en él. Ejemplos de lo primero son las posesiones descritas en algunas escenas evangélicas, como el exorcismo en la sinagoga de Cafarnaún o el del endemoniado de Gerasa, donde el espíritu habla a través del poseso y le obliga a realizar actos agresivos contra sí mismo o contra los demás. Un ejemplo de lo segundo lo encontramos en la mujer encorvada de Lc 13,10-17, de la que se dice que tiene un espíritu causante de su limitación, pero no ofrece signo alguno de descontrol mental. Entre los comportamientos extraños o incoherentes atribuidos por autores antiguos a la influencia de un espíritu está la retirada de Jesús al desierto según Mc 1,12-13. En este caso, el espíritu poseedor es el mismo espíritu de Dios que, en la escena anterior, ha descendido sobre Jesús y le ha declarado «su hijo amado». Inmediatamente después, sin embargo, se manifiesta como una fuerza que separa al elegido de la sociedad expulsándolo al desierto⁵.

⁵ El evangelio de Marcos utiliza el verbo «ekballein» para expresar la acción del espíritu sobre Jesús, lo cual connota que Jesús recibe dicha acción pasivamente y de forma forzada: Joel Marcus, *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday (The Anchor Yale Bible Commentaries), Londres-New Haven 2000, p. 167.

Lo relevante en todos los casos es que se produce un fallo en el habitual desempeño de los roles sociales por parte del sujeto, y que ese fallo es lo suficientemente extraño, espectacular o significativo para que el entorno social lo atribuya a la intervención de un espíritu. La convicción de que el responsable último de lo sucedido no es el sujeto mismo, sino el espíritu que lo posee, tiene importantes ventajas para el primero y juega un papel esencial en todas las dinámicas sociales generadas por el fenómeno de la posesión. Así, por ejemplo, nadie podrá responsabilizar a un profeta poseído por el espíritu de Dios de las acusaciones y palabras amenazadoras que dirija contra las élites gobernantes; nadie se atreverá a reprochar a un pobre siervo poseído por un demonio de la agresividad que manifieste contra su señor; nadie se sentirá con derecho a exigir a una mujer física o psíquicamente incapacitada por la acción de un espíritu que realice diligentemente sus tareas domésticas. El único responsable de los fallos y problemas que semejantes faltas de control puedan ocasionar en el funcionamiento normal de la sociedad es el espíritu poseedor.

Puesto que esta transferencia de responsabilidades desde los seres humanos a los seres espirituales suele tener consecuencias sociales, políticas y morales, todos los grupos humanos en los que se da el fenómeno de la posesión se interesan por identificar el tipo de espíritu involucrado en cada caso y la motivación con la que actúa. Y es precisamente en este contexto donde se manifiesta la ambigüedad de los criterios de identificación utilizados por distintos grupos de interés y el papel que esta ambigüedad juega en las dinámicas sociales relacionadas con la posesión.

Ante una persona que parece exhibir una falta total o parcial de control sobre su comportamiento cabe siempre preguntarse si finge o no estar poseída y, en caso negativo, quién

es el espíritu que la posee y con qué intenciones lo hace. Dependiendo de cómo se responda a estas preguntas variará la consideración merecida por la persona, la responsabilidad que se le atribuya por sus actos y la autoridad que se otorgue a sus palabras. Una de las grandes aportaciones del modelo de Lewis es que señala relaciones significativas entre las interpretaciones posibles, en cada sociedad, de los casos concretos de posesión y los principales grupos de interés existentes en su seno. De acuerdo con este modelo, cada grupo de interés tiene sus propias preferencias a la hora de interpretar los casos concretos de posesión que se dan en su entorno, unas preferencias que suelen tener en cuenta la extracción social de la persona poseída.

Para poder entender la lógica de estas relaciones es preciso conocer las tres clasificaciones conceptuales sobre las que se construye el modelo de Lewis. Unas clasificaciones que generalizan, mediante inducción, los datos aportados por numerosos estudios etnográficos dedicados al fenómeno de la posesión espiritual.

La primera clasificación se refiere a los espíritus que cada grupo humano en cuestión considera relevantes. La mayoría de los grupos humanos que creen en la existencia de seres espirituales suelen establecer relaciones positivas selectivas con uno o varios de estos seres, a los que ofrecen culto a cambio de beneficios y protección. A los espíritus así comprometidos con el grupo, Lewis los denomina «espíritus centrales» de ese grupo⁶.

Para todo lo que sigue es importante tener en cuenta que el supuesto compromiso de los espíritus centrales con el grupo los obliga a defenderlo, no solo de sus enemigos externos, sino

⁶ Ioan M. Lewis, ob. cit., pp. 88, y 132-148.

también de los internos. Los enemigos internos de un grupo son, fundamentalmente, aquellos miembros o colectivos del mismo que desprecian, rechazan o contravienen aspectos fundamentales de la moral grupal. Es por esto por lo que los espíritus centrales ejercen, junto con su papel de benefactores, el de guardianes de la moral intragrupal, y utilizan sus poderes extraordinarios para retribuir con premios o castigos la conducta los miembros del grupo⁷.

En el modelo de Lewis, los espíritus que no están comprometidos con el bien del grupo reciben el nombre de «espíritus periféricos». A diferencia de los espíritus centrales, los espíritus periféricos son espíritus caprichosos y malévolos que agreden indiscriminadamente a las persona sin tener en cuenta su comportamiento moral⁸. Los demonios y espíritus impuros que pueblan los relatos evangélicos pertenecen claramente a la categoría de espíritus periféricos respecto a la sociedad judeo-palestina del tiempo de Jesús. Nótese que los espíritus centrales de un grupo pueden ser espíritus periféricos para un grupo rival. Así, entre los judíos y cristianos antiguos no era infrecuente calificar a los dioses paganos como demonios.

La segunda clasificación conceptual de Lewis se refiere a los efectos de la posesión. Hay posesiones positivas, es decir posesiones beneficiosas para el grupo, y hay posesiones negativas o perjudiciales para el grupo.

Entre las posesiones positivas más claras están las posesiones por espíritus centrales en contextos de culto. A través de ellas los espíritus patrones se hacen presentes en medio del grupo cliente asegurándole su cercanía y protección. Un ejemplo

⁷ Ioan M. Lewis, ob. cit., pp. 155-158.

⁸ Ioan M. Lewis, ob. cit., pp. 100-126.

de este tipo de posesiones positivas es la recepción colectiva del Espíritu Santo por parte de comunidades cristianas reunidas para orar o para celebrar algún rito. Otros testimonios antiguos de posesiones positivas por el espíritu de Dios son las que, según Filón de Alejandría, habrían afectado a los jueces y profetas del antiguo Israel⁹.

Las posesiones negativas más frecuentes son las que producen sufrimiento físico o psíquico en quienes las padecen o alteran de tal modo sus conductas que se vuelven incapaces de ejercer adecuadamente sus roles y funciones sociales. Todos estos efectos pueden incluirse en el concepto de dolencia, que la antropología médica define como «el malestar o sufrimiento originado en la adaptación insatisfactoria del sujeto a su entorno sociocultural»¹⁰. La causa de la mala adaptación puede estar en el sujeto o en el entorno, o en ambos.

Según los datos empíricos disponibles, en los grupos humanos donde existe el fenómeno de la posesión, las posesiones negativas afectan especialmente a los colectivos subordinados y marginales de la sociedad. Sabemos, por otra parte, que en muchas sociedades tradicionales, este tipo de posesiones constituye uno de los pocos cauces culturalmente aceptados a través de los cuales puede una persona manifestar públicamente el sufrimiento que padece por no poder adaptarse a un medio social hostil¹¹. Todo parece, pues, indicar que, en la mayoría de

⁹ John R. Levison, *Filled with the Spirit*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids-Cambridge (RU) 2009, pp. 189-196.

¹⁰ Para un estudio pionero sobre la relación entre dolencia y cultura, véase Arthur Kleiman, *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland Between Anthropology, Medicine and Psychiatry*, University of California Press, Berkeley 1980.

¹¹ Ioan M. Lewis, ob. cit., pp. 113-119.

los casos, la posesión negativa no es sino una forma cultural de vivir e interpretar las dolencias. Esto explicaría por qué se ceba sobre todo en colectivos vulnerables sometidos a fuertes presiones políticas, económicas o sociales.

En las sociedades donde está vigente la creencia en la posesión, la vulnerabilidad frente a su variante negativa no suele tener una única explicación. De acuerdo con el modelo de Lewis existen dos perspectivas interpretativas fundamentales y divergentes, que se relacionan de forma clara con los intereses respectivos de la élite gobernante y de los colectivos subordinados.

Los colectivos subordinados insisten en que las posesiones negativas son el resultado de la acción caprichosa de espíritus malévolos que seleccionan arbitrariamente a sus víctimas. Esta opción interpretativa hace de la posesión negativa un arma potencial en manos de los débiles, pues les permite expresar su protesta obstaculizando el buen funcionamiento de la sociedad sin que se les pueda hacer responsables del desorden que producen¹². No es, pues, extraño que las posesiones negativas atribuidas a espíritus periféricos, además de afectar de forma preferente a los sectores más oprimidos, exhiban patrones de frecuencia relacionados con la dinámica social. Así, en ámbitos sociales con estructuras de desigualdad muy rígidas, como es el caso de la familia patriarcal, tienden a ser recurrentes. Es decir, la víctima sufre periódicamente el ataque de los espíritus y solo reacciona a las terapias de forma temporal. Por otro lado, las situaciones generalizadas de estrés social, como hambrunas, colonización cultural o empobrecimiento crítico de amplios

¹² Ioan M. Lewis, ob. cit., pp. 86-87, 92-99 y 105; James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, Ann Arbor (MI) 1990, pp. 141-142.

sectores sociales, etc., inciden, sobre todo, en la proliferación de casos.

Por su parte, las élites gobernantes procuran deslegitimar la protesta social expresada en el descontrol disfuncional de los posesos interpretando las dolencias espirituales de los débiles en términos de retribución moral. Según esta interpretación, la posesión negativa es un castigo que los espíritus centrales infligen a la víctima o a sus allegados por haber cometido faltas contra la moral intragrupal.

Cuando la víctima de una posesión negativa y sus allegados son claramente inocentes o fieles partidarios del statu quo, la élite gobernante prefiere, generalmente, no tener que culparlos. Su estrategia típica para evitarlo es recurrir a una tercera opción interpretativa, según la cual, la responsabilidad última del mal que aflige a la víctima no es el capricho de un espíritu malévolo ni las faltas morales de los afectados, sino la influencia perniciosa o las malas artes de alguna otra persona, a la que se atribuyen poderes o capacidades extraordinarias.

El tipo social, real o imaginario, de quienes provocan el mal gracias a capacidades o poderes extraordinarios es muy frecuente en las sociedades tradicionales. Siguiendo a Lewis y a otros muchos antropólogos e historiadores daremos el nombre técnico de «brujo/a» a este tipo social, y el de «brujería» a la actividad o influencia mediante la que estos brujos dañan, supuestamente, a otras personas¹³. En las sociedades donde existe el fenómeno de la posesión, el tipo social del brujo juega un papel crucial, pues permite a las élites gobernantes explicar algunas posesiones negativas sin culpar a la víctima o a su en-

¹³ Ioan M. Lewis, ob. cit., pp. 115-126.

torno. Al mismo tiempo, les da la posibilidad de aprovechar estos casos de víctimas supuestamente inocentes de posesiones negativas para destruir personajes incómodos acusándolos de brujería (caza de brujas).

Así como hay personas que sufren pasivamente la acción de los espíritus en sus vidas, hay otro tipo de personas que han aprendido a relacionarse de forma activa y controlada con ellos. A estas últimas las denominaremos genéricamente «expertos en espíritus»¹⁴. La identidad sociocultural del experto en espíritus es, generalmente, el resultado de un proceso de vocación promovido desde el propio mundo espiritual¹⁵. La relación consolidada y duradera de una persona con un espíritu aliado poderoso la capacita para dominar sobre todas o algunas de las entidades espirituales a él sometidas. Esta capacidad es el fundamento de la práctica exorcista.

Exorcizar un espíritu poseedor es, por definición, poner fin a la acción que dicho espíritu ejercía sobre la persona poseída. Un exorcista es un experto en espíritus que ejerce como terapeuta, liberando a las víctimas de posesiones negativas de los espíritus que las oprimen.

Generalmente, el experto en espíritus tiene una posición social inestable. Con los poderes extraordinarios que recibe de su(s) espíritu(s) aliado(s) es capaz de ayudar a otras personas, pero también podría utilizarlos para hacer el mal. Las ventajas que su conocimiento del mundo trascendente le otorga sobre sus paisa-

¹⁴ Lewis utiliza el término «chamán», pero he preferido sustituirlo por la expresión más genérica «experto en espíritus» para evitar la polémica, puramente terminológica, sobre la legitimidad de usar una designación procedente de una cultural particular, los tungus siberianos, como término técnico de aplicación transcultural.

¹⁵ Ioan M. Lewis, ob. cit., pp. 66-99.

nos pueden proporcionarle gran autoridad y prestigio¹⁶, pero en algunas ocasiones también pueden suscitar recelos y sospechas. Los expertos en espíritus que adoptan actitudes críticas respecto al statu quo, incomodando de este modo a las élites dirigentes, se convierten en blancos fáciles de acusaciones de brujería¹⁷.

Dada la relación intrínseca que la antropología médica establece entre la salud y la integración adecuada del sujeto en su entorno humano y vital, a nadie debería extrañar la relevancia política y social que la práctica terapéutica tiene en la mayoría de las sociedades. La tercera clasificación conceptual de Lewis se refiere precisamente a las dos principales orientaciones morales que los terapeutas exorcistas pueden adoptar en su trato con el paciente. Aunque Lewis se ocupa únicamente de terapeutas tradicionales que sanan gracias a su familiaridad con el mundo espiritual, su clasificación es válida de forma general para la práctica terapéutica de cualquier sociedad.

Tenemos, en primer lugar, la actitud de aquellos terapeutas que intentan sanar a sus pacientes reintegrándolos en un mundo físico y social —su entorno vital— cuya bondad no cuestionan. En contraposición a esta actitud está la de aquellos otros terapeutas para quienes el mal no reside solo en el paciente, sino también en el entorno social, y, por consiguiente, tanto uno como otro necesitan cambiar. En ambos casos se trata de recuperar el ajuste armonioso entre la persona y el entorno vital que define el «estado de salud». Pero mientras que, en el primero, es el paciente quien debe realizar todos los cambios necesarios para el nuevo ajuste, en el segundo, se pide también un cambio en el entorno social.

¹⁶ Una discusión sobre la autoridad del exorcista puede encontrarse en E. Miquel, «Legitimación divina de la enseñanza de Jesús en el evangelio de Marcos. El exorcismo de la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1,21-28)», *Bandue* 5 (2010) 177-200.

¹⁷ Ioan M. Lewis, ob. cit., pp. 117-122.

Según las investigaciones de Lewis, en el ámbito de los terapeutas exorcistas, estas dos orientaciones morales se corresponden de forma significativa con dos de las interpretaciones de la posesión negativa anteriormente expuestas. Quienes interpretan la posesión negativa como un castigo infligido por los espíritus centrales creen que es el poseso culpable quien debe cambiar y adaptarse al entorno social. Según su perspectiva, la sanación solo es posible si el transgresor poseído reconoce su culpa y se convierte a la moral legitimadora del statu quo. Quienes, por el contrario, consideran que la posesión está producida por espíritus periféricos, que no actúan con criterios morales, suelen ser más críticos con el statu quo y consideran que la recuperación durable del paciente solo es posible si el entorno social cambia y deja de serle hostil. Lewis denomina a los primeros «exorcistas morales», pues con su práctica terapéutica legitiman la moral y el orden social vigente; a los segundos los llama «exorcistas a-morales», ya que con su actitud cuestionan de forma implícita la bondad de ese orden social y la moral que lo legitima.

La simpatía que el exorcista a-moral manifiesta por sus pacientes y su actitud crítica respecto al statu quo le convierten con frecuencia en foco de atracción para los débiles y foco de creatividad social. No es, en efecto, raro que exorcistas a-morales creen en torno a sí grupos solidarios de pacientes, que practican ritos terapéuticos periódicos y se apoyan entre sí. Estos grupos suelen adquirir formas estables socialmente toleradas, sin embargo, en ciertas circunstancias, pueden convertirse en matrices de movimientos populares de renovación religiosa, política y social¹⁸.

¹⁸ Vittorio Lanternari, *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Seix Barral, Barcelona 1965, estudia multitud de movimientos religiosos innovadores, en países en vías de desarrollo, cuyos líderes iniciaron su andadura en la vida pública como taumaturgos, sanadores o exorcistas.

Una de las funciones sociales de los grupos que se reúnen para participar periódicamente en ritos exorcistas es proporcionar a las víctimas de posesiones negativas un entorno humano acogedor que favorezca su sanación o, al menos, les ayude a sobrellevar sus recaídas. Para la mayor parte de esas víctimas esta ayuda es, no obstante, insuficiente. Si el entorno vital hostil que los hace vulnerables al ataque espiritual no cambia, la liberación definitiva no suele ser posible. El grupo terapéutico es útil para posibilitar una escapada temporal de ese entorno y compensar la hostilidad del mismo con celebraciones rituales atractivas y expresiones de solidaridad¹⁹. Sin embargo, si el grupo no se transforma en un movimiento con pretensiones reformadoras de alcance global, la influencia del entorno hostil prevalece y los pacientes recaen una y otra vez, tras cada mejoría, en sus mismas dolencias espirituales. El movimiento, por el contrario, con su horizonte de cambio global, crea la posibilidad, o al menos la utopía, de que la sociedad entera se transforme en un medio humano solidario y acogedor, donde las dolencias espirituales desaparezcan para siempre.

Como era de esperar, los exorcistas morales suelen pertenecer a sectores sociales privilegiados o a las clientelas de quienes ejercen el poder. No es infrecuente que en sus rituales terapéuticos se exija al paciente la confesión de sus culpas y que el terapeuta interceda por él ante los espíritus centrales para que le concedan el perdón²⁰.

Los exorcistas a-morales, por el contrario, proceden generalmente de colectivos subordinados o de sectores marginales

¹⁹ Ioan M. Lewis, ob. cit., pp. 70-99.

²⁰ Ioan M. Lewis, ob. cit., pp. 163-167.

de la sociedad. No suelen asociar la dolencia al pecado²¹ ni indagan en la conciencia moral del paciente. Su actitud crítica y su bajo estatus social los hacen vulnerables a las acusaciones de brujería²².

3. Aplicación del modelo de Lewis al caso Jesús

El modelo antropológico de Lewis es particularmente útil para descubrir relaciones significativas entre los diferentes datos que la tradición evangélica proporciona sobre la práctica exorcista de Jesús, y entre esta práctica y otros aspectos mejor conocidos de su ministerio²³.

Si examinamos los distintos relatos de exorcismos incluidos en los evangelios, constatamos que Jesús nunca culpa a los posesos de su propia situación ni indaga sobre sus posibles pecados. Para Jesús, los espíritus malignos o impuros que poseen a sus pacientes no actúan según la voluntad de Dios, sino que, por el contrario, atacan a los hijos de Abrahán (Lc 13,16) y son un obstáculo para la llegada de su Reino (Mt 12,28; Lc 11,20). Todo esto indica que Jesús es un «exorcista a-moral» según el modelo de Lewis. Un exorcista que simpatiza con las dolencias de los posesos y sus allegados, y que en la mayoría de los casos no interpreta esas dolencias como castigos divinos, sino

²¹ La tendencia del exorcista a-moral a desvincular posesión negativa y pecado se basa en una preferencia interpretativa. No implica en absoluto que rechace la creencia en la retribución divina, una creencia que forma parte del conocimiento social compartido de casi todas las sociedades tradicionales.

²² Ioan M. Lewis, ob. cit., pp. 120-122 y 127-129.

²³ Uno de los primeros artículos que llamaron la atención sobre la centralidad de la práctica exorcista de Jesús en su ministerio y en su muerte es P. W. Hollembach, «Jesus, demoniacs and public authorities: A socio-historical study», *The Journal of the American Academy of Religion* 49 (1981) 561-588.

como un daño infligido por espíritus intrínsecamente malignos, —«periféricos», en la clasificación de Lewis—.

Dos datos totalmente fiables desde el punto de vista histórico apoyan la caracterización de Jesús como exorcista a-moral. El primero se refiere a sus orígenes: Jesús, como la mayoría de los exorcistas a-morales, era de baja extracción social. El segundo se refiere a su final: También, como muchos exorcistas a-morales, incomodó a las élites dirigentes de la Palestina de su tiempo, que terminaron por llevarlo a juicio y condenarlo a muerte.

Aunque los principales cargos que los relatos evangelios mencionan en el juicio contra Jesús se centran en sus supuestas pretensiones mesiánicas, hay indicios de que su actividad exorcista contribuyó a atraerle la desafección y el recelo de dichas élites y, por tanto, no fue totalmente ajena a su condena.

Uno de estos indicios es el breve diálogo descrito en Lc 13,31-33, en el que Jesús es alertado por unos fariseos de que Herodes lo busca para matarlo²⁴. Él responde, desafiante, reafirmando su intención de seguir sanando y expulsando demonios hasta que llegue su fin en Jerusalén. Esta respuesta parece presuponer que sus sanaciones y exorcismos son la razón principal por la que Herodes lo persigue.

Además, existen varios textos evangélicos en los que Jesús es acusado de actuar bajo el poder o con la ayuda de algún demonio o espíritu maligno poderoso (Mc 3,22; Mt 10,25b; Jn 7,20; 8,48; 10,19-21; Lc 11,14-15.17-20; Mt 12,25-28), lo que en el contexto de las culturas judía y helenística antiguas equivale a señalarlo como «brujo».

²⁴ Sobre la identidad social de los acusadores del Jesús exorcista, véase Santiago Guijarro, «The Politics of Exorcism: Jesus' Reaction to Negative Labels in the Beelzebul Controversy», *Biblical Theology Bulletin* 29.3 (1999) 118-129, p. 124.

También sabemos con certeza que, al igual que otros exorcistas a-morales, Jesús creó en torno suyo un movimiento de renovación político-religiosa que tenía como horizonte un cambio global y radical de la realidad humana. Aunque no tenemos pruebas suficientes para afirmar que este movimiento surgiera como respuesta a las necesidades de las víctimas de posesión negativa, sí hay datos que señalan la recuperación de estas víctimas como uno de los principales focos de atención del movimiento.

Lc 8,1-3 habla, en efecto, de unas mujeres a las que Jesús había liberado de diversos demonios y que habían sido incorporadas al grupo de los discípulos de forma permanente. Por otra parte, los llamados discursos de envío o de misión con los que, según los evangelios sinópticos, Jesús instruye a sus discípulos para la tarea de proclamar el reinado de Dios, vinculan estrechamente lo que sería el anuncio verbal del mensaje con la realización de exorcismos y sanaciones (Mc 3,15 y 6,7; Lc 9,1; Mt 10,1; Lc 10,9; Mt 10,7-8; Lc 10,17-18).

Finalmente, disponemos de un dicho extraño atribuido a Jesús (Mt 12,43-45; Lc 11,21-26) donde parece estar hablando del fenómeno de las posesiones reiteradas tratado por el modelo de Lewis. Se refiere, en efecto, al caso de una persona de cuyo cuerpo, imaginado como una casa, sale en un primer momento un espíritu impuro, que luego regresa acompañado de otros siete espíritus peores que él. Si esta interpretación es correcta, estaríamos ante un testimonio de que Jesús era consciente del efecto solo temporal de muchos exorcismos²⁵. Esto habría sido

²⁵ Algunos autores consideran que este dicho es un fragmento de sabiduría popular: P. Sellew, «Beelzebul in Mark 3. Dialogue, Story of Saying Cluster?», *Forum* 4.3 (1988) 93-108, p. 102. En ese caso, podemos suponer que la familiaridad con el fenómeno de las posesiones reiteradas era común en el entorno cultural de Jesús y los evangelistas.

un acicate más para transformar al grupo de gente que acudía a él por su fama como exorcista en un movimiento que integraba a los posesos exorcizados y que pugnaba por crear un entorno humano global y acogedor, donde todas las dolencias cesaran de forma definitiva. Considerada desde esta perspectiva, la ética de desprendimiento, compasión, solidaridad y no violencia que encontramos reflejada en muchos dichos y parábolas atribuidas a Jesús aparece, también, como la praxis más adecuada para crear ese entorno saludable y expandirlo a toda la tierra.

El reinado de Dios es precisamente esa realidad cósmica y humana transformada de acuerdo con la voluntad divina y en la que la hostilidad que hace vulnerables a las personas habrá desaparecido y no habrá ya sitio para los espíritus malignos que las agreden: «si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, es que el reinado de Dios se os ha echado encima» (Lc 11,20).

El modelo de Lewis nos ha permitido contemplar el conjunto variopinto de los datos evangélicos relativos a la actividad exorcista de Jesús como un todo coherente, y relacionarlo de forma significativa con su anuncio del reinado de Dios y con la creación de un movimiento que tenía por finalidad actualizarlo. Gracias a este modelo, la actitud y la praxis del Jesús exorcista —su constante atención al sufrimiento concreto e individual, su acogida incondicional a todos cuantos se le acercaban buscando alivio a sus dolencias— aparece como un factor central de su proyecto.

BIBLIOGRAFÍA

Craffert, P. F., *The life of a Galilean shaman. Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective*, Eugene, Oregón 2008.

El autor da razón de las tradiciones antiguas sobre las cua-

lidades y poderes extraordinarios de Jesús con la ayuda de dos conceptos procedentes de las ciencias sociales: «Estados alternativos de conciencia» y el «tipo social del Chamán».

Davies, S. L., *Jesus the Healer. Possession, Trance, and the Origins of Christianity*, Continuum International Publishing Group, Londres-Nueva York 1995. Lectura e interpretación de las tradiciones evangélicas con la ayuda de la noción de posesión espiritual utilizada en psicología social y en antropología cultural.

Eve, E., *The Jewish Context of Jesus' Miracles*, Academic Press, Sheffind 2002. El interés de esta obra es su contribución a la reconstrucción del contexto cultural en el que es preciso situar las obras extraordinarias de Jesús.

Hollenbach, P. W., «Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study», *Journal of the American Academy of Religion* 49, n.º 4 (1981) 567-88. Artículo pionero que señala las posibles relaciones entre la actividad exorcista de Jesús, la dimensión política de su ministerio y sus conflictos con la autoridad.

Koskenniemi, E., *The Old Testament Miracle-Workers in Early Judaism*, Mohr Siebeck, Tubinga 2005. Interesante estudio en el que se muestra la importancia interpretativa que la noción de «posesión espiritual» adquiere en el judaísmo de la época intertestamentaria.

Laban, M. y B. J. L. Peerbolte (eds.), *Kind of Magic. Understanding Magic in the New Testament and Its Religious Environment*, T&T Clark, Londres-Nueva York 2007. Aporta numerosos datos sobre las creencias y prácticas mágicas en el entorno cultural del Nuevo Testamento. Incluye en su ámbito de estudio el trato con los espíritus.

- Lanternari, V., *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Seix Barral, Barcelona 1965. Estudio de carácter sociológico sobre los movimientos religiosos que han surgido en países colonizados o recientemente descolonizados. Menciona y estudia un gran número de casos en los que las acciones taumatúrgicas juegan un papel inicial o central en la carrera político-religiosa de sus líderes.
- Levison, J. R., *Filled with the Spirit*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids-Cambridge (RU) 2009. Investiga el desarrollo de las formas bíblicas, judías y cristianas de entender la acción del espíritu en las personas. Aporta interesantísimas lecturas de textos bíblicos y parabíblicos. Muy útil para la investigación del fenómeno de la posesión positiva en la tradición judeo-cristiana.
- Lewis, I. M., *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Penguin Books, Harmondsworth 1971. Estudio comparativo de la posesión espiritual y la práctica exorcista que ofrece un modelo comprehensivo de las funciones sociales y las dinámicas políticas asociadas a estos fenómenos.
- Miquel, E., *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2009. Estudio sobre la historicidad de la práctica exorcista de Jesús, y sobre su significado y relevancia en el itinerario vital del profeta galileo. Utiliza una aproximación antropológica en la que se articula el modelo de Lewis con las investigaciones de la psicología social y la antropología cultural sobre los estados alternativos de conciencia. En lo que se refiere al problema de la historicidad, aplica los criterios de plausibilidad histórica de Theissen.

Sorensen, E., *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, Mohr Siebeck, Tubinga 2002. Interesante estudio sobre la evolución de la actitud del cristianismo de los orígenes frente al fenómeno de la posesión y la práctica exorcista. No utiliza criterios científico-sociales, pero revela unas relaciones entre esas actitudes y la institucionalización progresiva de la iglesia que son coherentes con el modelo de Lewis.

Stanton, G. N., «Jesús de Nazaret. ¿Mago y falso profeta que engañó al pueblo de Dios?», en ídem, *Jesús y el evangelio*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2008. Estudio crítico de la tradición sobre Jesús que intenta recuperar la visión de sus enemigos y acusadores. Trata, entre otras, las acusaciones contra Jesús de ser un mago embaucador hacedor de maleficios, cuestión estrechamente relacionada con su práctica exorcista.

Winkelman, W., *Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing*, Westport, Londres 2000. Estudio exhaustivo sobre el fenómeno del chamanismo y otras prácticas terapéuticas y espirituales próximas a él. Combina de forma coherente e iluminadora la aproximación antropológica con la médica y la neurológica.

CAPÍTULO V

Los ritos de duelo en la formación del kerigma pascual

Carmen Bernabé Ubieta

Los ritos de duelo en la formación del kerigma pascual

Este modelo presenta un grado de tentativa mayor que otros modelos ya que los datos accesibles en los textos disponibles son menores y están más reelaborados, pero es legítimo y necesario hacer el intento.

1. Constatación y pregunta

Las discípulas de Jesús aparecen en los evangelios estrechamente relacionadas con su muerte y con el sepulcro, tanto que incluso las apariciones y el anuncio de la resurrección los reciben en su entorno. Surge la pregunta del porqué de esta relación, sobre todo si se tiene en cuenta que el relato de la Pasión es muy antiguo y a ellas no se las menciona en el resto del evangelio (excepto Lc 8,1-3). ¿Tuvieron algún papel en el origen y transmisión del Kerigma pascual?

La antropología cultural con sus estudios sobre los ritos de duelo y los lamentos; los de la psicología social con sus estudios sobre la memoria colectiva y la identidad; y aquellos otros sobre la transmisión oral, conforman un marco epistemológico que puede aportar claves heurísticas muy interesantes a la comprensión teológica del texto y a la recuperación de su trasfondo histórico.

2. Análisis histórico-crítico del texto

Es imposible desarrollar aquí¹ el análisis histórico crítico de los testimonios existentes (Mc, Mt, Lc, Jn, *EvPe*, *Epist Apost*), pero de su resultado podemos sacar algunas conclusiones:

- 1) La existencia de una antigua tradición oral sobre la visita de unas mujeres discípulas de Jesús al sepulcro que ha dejado rastros en los diferentes testimonios tradicionales.
- 2) Revisados sus diversos intereses redaccionales, el motivo más plausible de la visita parece ser llorar y lamentarse, es decir, hacer duelo (*EvPe*, Jn 20,11-18).

La pregunta por la historicidad del hecho narrado y el contenido de la tradición oral tiene que contar con el evidente desarrollo teológico de los relatos. Realizado su análisis, se puede afirmar la existencia de un núcleo histórico que parece imposible negar, si nos atenemos a la plausibilidad efectual que ha dejado sus huellas en las tradiciones y a la plausibilidad contextual de lo que era habitual en el contexto. Este núcleo histórico aludiría a varias mujeres discípulas que van a la sepultura a hacer duelo y tienen una experiencia extraordinaria por la que ‘saben’ que Jesús no está allí, que ‘ha resucitado’. Una profundización en los ritos de duelo y, sobre todo, en la lamentación que forma parte de ellos, nos puede ayudar a profundizar en esta hipótesis y a comprender mejor cómo están las mujeres en el origen de la tradición kerigmática.

¹ Este trabajo está desarrollado en C. Bernabé, «Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba», en C. Bernabé y C. Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*. Verbo Divino, Estella 2008, pp. 307-352

3. Los lamentos como evento comunicativo

Los lamentos son, en realidad, un «lenguaje, un código cultural para la expresión del dolor, que suministran a quien se duele un conjunto de símbolos compartidos con los que organizar y articular la experiencia de la muerte de manera culturalmente significativa y de forma socialmente aceptada»². Son un evento comunicativo que ejerce un efecto transformador sobre las mujeres que los ejecutan y la comunidad a la que ellas pertenecen. Se podría decir que los lamentos rituales de las mujeres son «episodios comunicativos entre los vivos y los muertos» para beneficio de ambas partes³.

Este tipo de lamentos es un fenómeno propio de mujeres; se diferencian de las elegías, características de los varones, en que estas últimas son elogios sobre los muertos cuyas acciones se recuerdan y se loan con rasgos tomados de los héroes; los lamentos rituales de las mujeres son creaciones dirigidas a la persona muerta, en una especie de diálogo con el difunto. Algunas de esas composiciones son más libres y personales que otras en la medida en que recuerdan la historia pasada de la persona difunta e imaginan el futuro sin su presencia. Estas composiciones, tanto en la antigüedad como actualmente, pueden ser de diferentes tipos. Unas son más formales *θήμος* (*thêmos*) y contienen elementos musicales; otras presentan un grado ma-

² Loring M. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton University Press, Nueva Jersey, pp. 73-74.

³ Anna Caraveli-Chaves, «Bridge Between Worlds. The Geek Women's Laments as Communicative Event», *Journal of American Folklore* 368 (1980); Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Rowman & Littlefield Publ., Oxford-Nueva York 2002, p. 104ss; Loring M. Danforth, «Metaphors of Mediation in Greek Funeral Laments», en A. C. Robben (ed.), *Death, Mourning and Burial. A Cross-cultural Reader*, Blackwell Publ., Oxford 2004, pp. 156-166; Ernesto de Martino, *Morte e pianto rituale*, Bollati Boringhieri, Turín 1975.

yor de espontaneidad γόος (*goós*), se recitan más que se cantan y son más individualizadas y apasionadas, incluso presentan elementos extáticos fruto del dolor.

Los estudios sobre lamentos, antiguos o modernos, ponen de manifiesto la existencia y la continuidad de unos rasgos literarios comunes en estas creaciones: estructura, convenciones, temas y fórmulas, así como símbolos e imágenes, que muestran la persistencia de un lenguaje utilizado por las mujeres para vivir y elaborar la experiencia de dolor, de la muerte y la separación. Tienen también funciones sociales y comunitarias, pues elaboran para el grupo la pérdida de la persona difunta, mantienen vivo su recuerdo y su presencia, reivindican su historia y, en ocasiones, denuncian las injusticias que sufrió en vida.

Se descubre en ellos una intención expresa de recordar, de rememorar⁴ la vida de quien ha muerto. Al hacer «memoria» del muerto miran su vida desde un nuevo marco más amplio de comprensión y se le reintegra, en su nueva realidad, a la totalidad del grupo. Los lamentos contienen un elemento de conexión entre el pasado y el presente, entre los vivos y la persona fallecida, constituyendo así una especie de puente entre ambos. A veces, incluso, asumen narrativamente la voz del muerto.

En el ejercicio del lamento puede haber un aspecto de denuncia y reivindicación, que, a menudo, se enmascara mediante el uso de metáforas convencionales, pero que, tanto en la antigüedad como en la actualidad, no consigue evitar que su carácter amenazante y peligroso para el orden social sea percibido. En

⁴ El idioma inglés permite apreciar mejor el juego de palabras que une la idea de rememorar con la de volver a dar unidad de conjunto y hacer parte de un todo: «re-member». En castellano existe la palabra «remembranza» donde quizá se ve más claro la relación entre la «memoria» y el «ser parte de».

la antigüedad grecorromana, frente a los elogios masculinos oficiales que cantaban las victorias y los sacrificios hechos en «servicio» del Estado, los lamentos de las mujeres negaban la visión oficial del «valor» de las muertes heroicas o la «justicia» de otras.

El aspecto de crítica y denuncia, junto al elemento extático que la hacía incontrolable y cercana a las posesiones⁵, explican que desde la antigüedad a nuestros días, haya habido una actitud de sospecha ante la lamentación y que se la haya considerado una acción peligrosa que había que controlar. De ahí las numerosas regulaciones y leyes que se han hecho a lo largo de la historia. Las primeras que se conocen son las que promulgó Solón, en la antigua Grecia; estaban dirigidas a regular el comportamiento femenino en los ritos de duelo y, en concreto, en el acto de la lamentación ritual. La razón era el temor a que provocaran una alteración del orden social pues incluso podían llamar a la venganza⁶. Este miedo se puede percibir también en los relatos y prohibiciones bíblicas del antiguo Israel (Dt 14,1; Lv 19,28)⁷. Esta prevención se encuentra en los Padres de la Iglesia durante los primeros siglos del cristianismo; por ejemplo, en sus homilías Juan Crisóstomo (*HomJn* 62,4-5) relacionaba

⁵ Algunos de los términos empleados para hablar de los lamentos hacen referencia y connotan este matiz. Ese aspecto extático en el que podían entrar las mujeres en lamentación sigue apareciendo en los estudios de campo y es el que produce temor en sus familiares; cf. Ana Caraveli-Chavez, «Bridge Between Worlds...»; íd., «The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece», en Jill Dubich (ed.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton University Press, Nueva Jersey 1986.

⁶ Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Rowman & Littlefield Publ., Oxford-Nueva York 2002; Gail Holst-Warhaft, *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*, Routledge, Londres 1992.

⁷ S. M. Olylan, *Biblical Mourning Ritual and Social Dimensions*, Oxford University Press, Oxford 2004; Ernesto de Martino, *Morte e pianto rituale*, pp. 286-290. Este autor piensa que hay una polémica de este tipo en Lc 23,27-29; 1 Tes 4,12-13.

la acción de la lamentación con los ritos báquicos y los éxtasis⁸. Todo ello hace comprensible que se dedicara una gran energía a su restricción o a su prohibición total, aunque nunca se logró⁹. Otra estrategia más efectiva fue el proponer un modelo de duelo cristiano que recogía y modulaba el antiguo: el llanto sereno y el saber estar de María de Nazaret a los pies de la cruz¹⁰.

4. Discípulas, lamentos y kerigma

Si leemos desde estas ideas los relatos evangélicos de la visita a su tumba de las discípulas de Jesús podemos apreciar varios de los elementos vistos más arriba. Aunque están muy elaborados literaria y teológicamente, se puede observar que el cariz de evento comunicativo está subrayado en ellos de varias formas:

- a) Diálogo de algunos testigos con el ángel o con el mismo Resucitado sobre la nueva situación de este y de la comunidad.
- b) El resultado de esa comunicación sobre la nueva situación de vida transformada y paso al ámbito de Dios del Resucitado se experimenta como revelación y por ello se pone en boca del ser celestial.
- c) En Juan, la presentación de María Magdalena corriendo al sepulcro y su pregunta por el «dónde» está Jesús se asemeja a una escena de duelo y al tono de muchos lamentos que preguntan por el muerto a los elementos naturales.

⁸ Juan Crisóstomo emplea 149 veces el término *λήρος* (*lêros*) que se refiere a un tipo de discurso que Lc 24,11 atribuye a las mujeres que vuelven del sepulcro después de haber tenido la revelación.

⁹ Margaret Alexiou, *The Ritual Lament...*, pp. 73-74.

¹⁰ Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale...*, pp. 300-301.

Pero, dicho esto, ¿establece el relato, y la tradición que parece haber tras él, alguna relación literaria entre las mujeres que van a lamentarse con el origen de la tradición y el Kerigma de Jesús muerto y resucitado? ¿Se puede deducir de la tradición que recoge el relato una relación histórica entre el hecho de la acción del lamento de las mujeres que visitan la tumba de Jesús y la creación del Kerigma que implica la expresión de una fe y una identidad comunitaria expresada en él?

Creo que las funciones del lamento ya vistas: rememoración la vida de la persona fallecida y denuncia de la injusticia cometida con el muerto, pueden darnos una clave si las consideramos desde la perspectiva de la construcción comunitaria. Es necesario para ello profundizar en el significado y consecuencias del hacer memoria en el seno de un grupo, para lo cual nos serán muy útiles los estudios sobre la memoria colectiva que desarrolla la psicología social.

5. La trascendencia de la labor anamnética para la comunidad

El Nuevo Testamento (al igual que toda la Biblia) es la plasmación de un proceso que mira al pasado, recoge de él lo significativo para el presente del grupo, crea la memoria colectiva y construye la identidad comunitaria¹¹. Aprovechando lo que ya se ha dicho sobre este modelo en otro capítulo de este libro, solo insistiré en algunos aspectos que me parecen especialmente significativos para este tema.

¹¹ Alan Kirk y Tom Thatcher (eds.), *Memory, Tradition and Text. Uses of the Past in Early Christianity*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005; W. H. Kelber, «The Generative force of Memory: Early Christian Traditions as Processes of Remembering», *BTB* 36.1 (2006) 15-22.

- 1) La memoria colectiva supone una relectura y una reconstrucción del pasado desde los intereses del presente, en vista a la construcción del futuro del grupo; su establecimiento puede suscitar conflictos de interpretación del pasado entre diferentes grupos o «comunidades de memoria». Tiene la importante función de dar identidad, de decir quién es ese grupo que recuerda, lo que lo caracteriza y constituye, así como de la autoridad que lo fundamenta y da legitimidad a su existencia.

Si esto lo aplicamos a los relatos de las mujeres en el sepulcro veremos que, en su actividad de lamentación, las mujeres discípulas no podían sino recordar lo vivido con Jesús y los episodios de la última semana en Jerusalén. Ellas fueron a visitar la sepultura y recordaron¹², rememoraron la vida de Jesús. No es necesario ni que Jesús fuera enterrado por los discípulos ni el poder acceder a la tumba, bastaba conocer el lugar y poder acercarse a las inmediaciones. Esa actividad de recuerdo ha quedado plasmada en la indicación del ángel que remite a Galilea y a su predicación allí (Mt 28,5-8; Mc 16,6-7; Lucas lo hace explícito: «Recordad cómo os habló cuando estaba en Galilea», Lc 24,6) En un momento de crisis de identidad grupal, de disonancia cognitiva por la muerte traumática de quien era su centro, el recuerdo tuvo que tener una importante función grupal.

Esta labor anamnética no se limita a enumerar los hechos del pasado sino que implica una selección de recuerdos desde ciertos horizontes de significado que configuran un

¹² En la raíz (μνη-) común a los dos términos se puede ver que la sepultura (μνημεῖον) está en relación con el hecho de recordar (μνησκόμαι).

todo y le dan sentido para el presente. Recuerdan su vida y enseñanza desde la experiencia de crucifixión —de ahí la alusión a Galilea y las predicciones de la Pasión—, y desde ciertas figuras de sentido que existían en su tradición (mártir, justo o profeta perseguido, ¿Siervo de Yahvé?) y que les servían para expresar su duelo y su denuncia dolida de la injusticia cometida que, sin duda, configuró su experiencia.

En esa experiencia de dolor y de comunicación con el muerto que son el duelo y los lamentos, sucedió algo inesperado: una experiencia extraordinaria que les da la convicción de que Jesús vivía y estaba con Dios, y que el origen de ese «saber» nuevo era el mismo Jesús o su espíritu quien les comunica su nueva existencia en Dios. En la experiencia y el ámbito de muerte surge la certeza de la vida, comunicada por el mismo difunto, que deja sin sentido la actividad del duelo. La certeza de sentido, que reciben como dada, conforma la experiencia de revelación y es por ello puesta en boca del ángel.

Lucas refleja —aunque sea de forma indirecta— el papel fundamental de las mujeres discípulas en el proceso anamnético de la comunidad que dio lugar al anuncio y al kerigma, al relato y al culto a Jesús. En el relato lucano, los seres celestiales piden a las mujeres que «recuerden» (μνήσθητε) cómo Jesús les hablaba cuando estaba en Galilea, y dice que «ellas recordaron sus palabras» (ἐμνήσθησαν τῶν ῥημάτων αὐτοῦ) (Lc 24,6).

Desde la perspectiva de la capacidad performativa que tiene la memoria y a la que acabamos de aludir, opino que semejante afirmación es importante. A pesar de que Lucas les quite importancia como transmisoras del kerigma pascual, el dato de la relación mujeres-kerigma

(lo que este supone de recuerdo y relectura de la vida y muerte de Jesús) no aparece solo en este evangelista. Está también en Juan, que pone otro tipo de kerigma en boca de María Magdalena («He visto al Señor» Ἐώρακα τὸν κύριον) del que M. E. Boismard opina que es muy antiguo, y también en el resto de los evangelios las mujeres están relacionadas con el kerigma pascual: «Jesús de Nazaret, el crucificado, ha resucitado» (Mc 16,6; Mt 28,8). Es a ellas a las que primero parece hacérseles manifiesta el verdadero alcance de la vida y muerte de Jesús y con ello de su identidad; y esto sucede de forma paradójica: en la lamentación de la muerte descubren la vida.

- 2) La memoria se transmite y se plasma de formas diferentes, ya sea en textos o bien de forma oral mediante narraciones que, a menudo, se ritualizan, sea porque la narración adquiere una dimensión ritual o porque se utilizan en el culto (cf. Séder de Pascua, la Última Cena...). De la misma forma, el relato de la visita a la tumba y la cristofanía presenta algunas huellas de su posible utilización en el culto antes de ser escrito (constatación del lugar, del día y la hora...), quizá en una celebración de la resurrección en el sepulcro o en sus inmediaciones. Esta es una tesis que defendió, entre otros, Schenke (1970) y hoy cobra fuerza a la luz de los descubrimientos arqueológicos y el conocimiento aportado por otras ciencias a su análisis exegético.

Estos relatos que contienen y crean memoria colectiva se transformaron al ponerse por escrito para alcanzar otros intereses teológicos comunitarios legítimos, y con ello se difuminó el papel de las mujeres. No obstante, en los textos, parecen haber quedado rastros de esa tradición anterior, probablemente oral.

Los estudios sobre folkllore y transmisión oral de la tradición son de gran ayuda. Holly E. Hearon ha aplicado al relato de la visita de las mujeres a la tumba varios criterios elaborados a partir de esos estudios¹³ para determinar si un relato procede de la tradición oral: 1) que no haya evidencia de haber sido copiado de un texto escrito anterior; 2) que exhiba un comienzo, un intermedio y un final claro para contar una única historia; 3) características relacionadas con los textos orales: dos personajes, recursos memorísticos (repetición, fórmulas, ecos verbales...), comentarios ilustrativos, cambios en la narración...; 4) mostrar divergencias respecto a las tendencias literarias del autor.

Aunque los relatos han sufrido la reelaboración tradicional y del evangelista para ser introducidos en su obra, aún pueden observarse algunos de estos rasgos, por ejemplo, en el relato de la visita de María Magdalena a la tumba (Jn 20,11-18 + v. 1) podemos hallar varios de estos criterios: una historia, dos personajes, repeticiones, fórmulas, cambios de tiempos en los verbos de la frase: «Le dice Jesús: “Vete y di...”. Va María Magdalena, anunciando a los discípulos “He visto al Señor” y que le dijo estas cosas».

Larry Hurtado propone que en el inicio del culto a Jesús como Señor habría habido ciertas experiencias de revelación como una exégesis carismática, canciones inspiradas, y visiones del Resucitado¹⁴. En el relato de la visita a la tumba de las mujeres pueden detectarse tres tipos.

¹³ Holly E. Hearon, *The Mary Magdalene Tradition*, Liturgical Press, Collegeville (MI) 2004; Antoniette Clark Wire, *Holy Lives, Holy Deaths. A Close Hearing of Early Jewish Storytellers*, Society Biblical Association, Atlanta 2002; Joana Dewy, «From Storytelling to Written Text: The Loss of Early Christian Women's Voices», *BTB* 26 (1996) 74-80.

¹⁴ Larry Hurtado en su obra *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, pp. 71-73, habla de la importancia de estas experiencias en la innovación religiosa y de su existencia en aquellos momentos.

6. Conclusión

Las mujeres discípulas, por tanto, habrían tenido un papel mayor del que suele reconocérseles en el origen del kerigma y de la construcción identitaria de la comunidad; en el inicio y en la transmisión de la tradición y culto de Jesús. Sin embargo, posteriormente se les negará la posibilidad de ser ministros de la Palabra. Este hecho y las razones que parecen haber guiado el proceso de restricción (razones que tienen que ver con la imagen que los no creyentes se hacían de la comunidad y su opinión sobre ella) aparecen ya en Lc, que dice que a los discípulos varones «las cosas que ellas decían les parecían delirios (λῆρος)» (Lc 24,11). Esta opinión que Lucas subraya con fuerza aparece también en testigos tradicionales del siglo II: Pastorales, Espístola Apostolorum, Didaskalia Apostolorum, Cánones Eclesiásticos de los Apóstoles¹⁵, y parece ser el rastro de una noticia histórica que refleja la mentalidad del momento, la cual funcionaba con el esquema que situaba el hablar de las mujeres en el ámbito del μῦθος (*muthos*) y no del λόγος (*logos*), de lo irracional y no de lo lógico y racional; mucho más si ese hablar estaba en relación con la lamentación y el elemento extático que a menudo la acompañaba. Este esquema cultural es utilizado por Lucas para justificar que las mujeres de su comunidad, que cumplen todos los requisitos para ser apóstoles, no puedan ser ministros de la Palabra ni enviadas a anunciar el evangelio (Hch 1,21-26).

Las primeras discípulas tuvieron en su experiencia de duelo y lamento una experiencia extraordinaria, trascendental para ellas y para la fe de la comunidad, para la formación del kerig-

¹⁵ Es una tendencia que se aprecia con una intensidad cada vez mayor en la literatura desde finales de siglo I (Lucas) y principios de siglo II: Pastorales, Espístola Apostolorum, Didaskalia Apostolorum, Cánones Eclesiásticos de los Apóstoles.

ma pascual que pudieron realizar como: no hay lugar para buscar entre los muertos al que está vivo, para llorar la muerte de quien es la Vida y está presente para siempre entre los suyos. La tumba no es el lugar del duelo sino del gozo donde se ha manifestado la victoria de Dios y su justicia que reivindicó al Justo asesinado injustamente, resucitándole y sacándolo del Sheol, el lugar de las sombras de donde no se vuelve.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexiou, Margaret, *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Rowman & Littlefield Publ. Oxford, Nueva York 2002. El libro es un clásico que estudia la tradición del lamento desde Homero hasta el hoy.
- Bernabé Ubieta, Carmen, «Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba», *Reimaginando los Orígenes del Cristianismo* (C. Bernabé y C. Gil, eds.), Verbo Divino, Estella 2008, pp. 307-352.
- Bradshaw Aitken, Ellen, *Jesus' Death in Early Christian Memory: the Poetics of the Passion*, Vanderhoeck & Rupretch, Gotinga 2004.
- Caravalli-Chaves, Anna, «Bridge Between Worlds. The Greek Women's Lament as Communicative Event», *Journal of American Folklore* vol. 39, n.º 368 (1980) 129-157. La autora estudia varios aspectos sociológicos de la tradición de lamentos femeninos: el aspecto de catarsis emocional y la redefinición de las relaciones, la creación de una relación entre las mujeres que los realizan, y la diferencia entre varones y mujeres a la hora de hacer duelo.
- Caraveli-Chaves, Anna, «The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece», en Jill Dubisch (ed.), *Gender*

and Power in Rural Greece, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1986, pp. 169-194. Es un estudio de campo en una población tradicional griega. Estudia los sentimientos ambiguos —temor y admiración— que los allegados experimentan ante la capacidad de crear lamentos de algunas mujeres y el aspecto sociopolítico del lamento.

Clark Wire, A., *Holy Lives, Holy Deaths. A Close Hearing of Early Jewish Storytellers*, Society Biblical Literature, Atlanta 2002. Las mujeres como creadoras de canciones de vida y muerte en las que expresan sus opiniones y sus críticas al sistema.

Corley, Katherine E., *Maranatha. Ritos funerarios de las mujeres y los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2011. Analiza los relatos de la sepultura de Jesús y el papel de las mujeres discípulas desde los rituales de duelo.

Danforth, Loring M., «Metaphors of Mediation in Greek Funeral Laments», en A. C. Davies & J. Douglas (eds.), *Death, Ritual and Belief*, Continuum, Londres-Nueva York 2002.

De Martino, Ernesto, *Morte e pianto rituale. Del lamento fúnebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Turín 1975.

Dewey, Joana, «De las historias orales al texto escrito», *Concilium* 276 (1998) 31-42.

Holst-Warhaft, Gail, *Dangerous Voices. Women's laments and Greek Literature*, Routledge, Londres 1992. Un clásico; la fuerza y el poder de los lamentos en su faceta sociopolítica debida a su capacidad de movilizar ánimos.

Holst-Warhaft, Gail, *The Cue for Passion: Grief and its Political Uses*, Harvard University Press, Cambridge 2000.

McCane, Byron R., *Roll Back the Stone. Death and Burial in the World of Jesus*, Continuum, Londres-Nueva York 2003.

CAPÍTULO VI

**Análisis socioeconómico.
Economía de lo necesario (Lc 12,22-34)
frente a la economía
de la satisfacción (Lc 16,19-31)**

Fernando Rivas Rebaque

Análisis socioeconómico.
Economía de lo necesario (Lc 12,22-34)
frente a la economía
de la satisfacción (Lc 16,19-31)

De las pocas cosas buenas que puede tener una crisis como la que sufrimos es que nos ofrece la posibilidad de distinguir algo que hoy podía estar bastante confundido, por no decir completamente alterado, como es la diferencia entre lo necesario y lo superfluo. De hecho uno de los fenómenos más peculiares que ha producido la sociedad de consumo es haber conseguido que consideremos como necesario lo que es en gran medida superfluo, y a la inversa.

Para este aprendizaje tan vital los textos evangélicos pueden sernos de gran utilidad por estar escritos en una cultura donde la diferencia entre lo necesario y lo superfluo era nítida y socialmente compartida, al tiempo que nos ofrecen una serie de herramientas para comprender (y vivir) desde valores muy diferentes algo tan central para nuestra realidad como es la economía.

Y es que en las sociedades preindustriales, y más en concreto en el mundo mediterráneo antiguo donde se desarrollaron los textos bíblicos, el bien máspreciado no era el dinero, sino el honor. No es que no les preocupase todo lo necesario para vivir, sino que, al contrario que para nuestras sociedades actuales, el centro de sus vidas no giraba en torno a la economía, sino a la valoración que los demás hacían de su persona (no deja ser

sugere en este sentido que la palabra «economía» significase entonces ‘normas para regir la casa’. Tenían una forma diferente de entender la vida y, por tanto, la economía.

1. Diferente manera de entender la economía

- 1) La primera diferencia en cuanto a la manera de entender (y vivir) la economía es que, mientras nuestras sociedades están nucleadas en torno a la economía, y todo lo demás está pivotando sobre ella, en las sociedades preindustriales la economía estaba engastada dentro de las relaciones sociales, hasta tal punto que no se actuaba prioritariamente para obtener bienes o riquezas, sino sobre todo para garantizar la posición y aceptación social, aunque esto supusiera en algunos casos incluso la pérdida de dinero. La prioridad eran las relaciones sociales (bien de parentesco, de comunidad o de segmentación social), que gobernaban el uso de los bienes. Un ejemplo muy ilustrativo de esta actitud económica lo descubrimos en el papel de los nobles benefactores (evergetas, en griego), capaces de dilapidar buena parte de su fortuna en espectáculos, monumentos o gastos públicos con el fin conseguir el aplauso, la fama y el reconocimiento de su gente¹.
- 2) La segunda diferencia es que mientras hoy, en las sociedades denominadas posindustriales, la economía gira fundamentalmente en torno al mundo financiero (industrial) y los mercados anónimos e impersonales, en la Antigüedad la economía estaba centrada en la pro-

¹ Frente a este comportamiento evergético, el evangelio de Lucas (Lc 22,25) presenta el servicio cristiano como contramodelo.

ducción agrícola y ganadera, mientras que la pequeña industria artesanal y el comercio ocupaban un pequeño lugar dentro de la economía, en la que la reciprocidad y la redistribución eran las dos transacciones económicas predominantes.

- a) La *reciprocidad* supone un intercambio económico entre individuos o grupos caracterizado por un elevado componente interpersonal. Puede ser generalizada (algo se presta de manera gratuita), equilibrada (lo prestado equivale a lo que se recibe) o negativa (lo que se recibe es más de lo que se aporta). Mientras el cristianismo, criticó durísimamente la reciprocidad negativa (como en el caso de las trampas, el robo o la guerra)², reproche habitual en su entorno, la relativización de la mayor parte de las formas de reciprocidad equilibrada³, e incluso la propuesta de universalizar la reciprocidad generalizada⁴, van a ser una constante, a la vez que un distintivo, del movimiento cristiano desde sus orígenes.
- b) La *redistribución* consiste en un movimiento inicial de apropiación hacia un centro, que luego se encargaría de devolverlo hacia el exterior. Mientras la reciprocidad se encontraba fundamentalmente en el terreno interpersonal, aquí entramos en el campo de las relaciones sociales y comunitarias. En el Imperio romano este proceso se llevó a cabo sobre todo por medio de los impuestos de las provincias hacia la ca-

² Cf. Sant 5,4-6.

³ Cf. Lc 11,5-13.

⁴ Mc 10,17-31.

pital⁵. En la propia comunidad cristiana de Jerusalén vemos como esta forma económica es considerada la más apropiada para la vida comunitaria⁶, hasta el punto de que se ponen una serie de *exempla* posteriores para legitimarlo⁷.

- 3) La tercera diferencia es que mientras hoy la economía, en principio, no está regida por reglas éticas, sino que tiene su propia lógica, en la Antigüedad la economía tenía un clarísimo componente ético, hasta el punto de que para hablar de ella muchos especialistas utilizan dos conceptos estrechamente relacionados: «economía de bienes limitados» y «economía moral (campesina)».

- a) *Economía de bienes limitados* quiere decir que la mayor parte de la población consideraba que los recursos, tanto naturales como sociales, eran escasos y existían en cantidades limitadas. A cada persona le correspondía una parte del total de los bienes disponibles (la necesaria para poder vivir dignamente), por lo que si alguien tenía más de lo necesario era, o bien porque la había conseguido de fuera, y en este caso era aceptable, o bien, y esto era lo más común, porque se lo había quitado a otra persona de dentro (dejándola en la miseria), algo moralmente inaceptable e injusto.

Por ello se hace necesaria la creación de una serie de mecanismos sociales de resistencia frente a aquellas personas que no respetaban ese mínimo vital y esta-

⁵ Cf. Mc 12,13-17.

⁶ Cf. Hch 2,44-45; 4,32-35.

⁷ Cf. Hch 4,36-5,11: José y Ana (Hch 4,36-37: ejemplos positivos), Ananías y Safira (Hch 5,1-11: ejemplo negativo).

ban instaladas en el lujo (y lo superfluo) o a aquellas que se consideraban ajenas a la comunidad («forasteros»). A estas personas se les sometía a un proceso de marginación y exclusión social por medio de habladurías, acusaciones y presiones sociales. Así lo vemos, por ejemplo, en la consideración de los ricos como ladrones⁸, que atraviesa toda la Escritura y la encontramos incluso en los Padres de la Iglesia, o en la creencia de que los ricos estaban moralmente obligados a redistribuir parte de sus riquezas para el bien común (benefactores-evergetas).

Al mismo tiempo, se pusieron en marcha una serie de estrategias defensivas para mostrar a los demás que no se arrebatara los bienes de nadie (trabajo duro, vida frugal), el establecimiento de alianzas con algunos miembros del estamento superior (patronazgo), y el aumento de la solidaridad intragrupal mediante la participación en la vida comunitaria y la creación de una serie de valores para potenciar lo local frente a la presión de los ricos forasteros y sus valores⁹.

En el fondo lo más importante no era si se tenían muchos bienes o pocos, sino las formas de adquirirlo: si se ganaba a costa del otro era injusto, si se conseguía con inteligencia y duro trabajo era justo; y sobre todo de gastarlo: si se gastaba para el cumplimiento de las obligaciones sociales era bueno, mientras que si se guardaba por avaricia o se gastaba en los propios deseos (lujo = superfluo) era malo. De aquí la

⁸ Cf. Am 5,7.12; Is 10,1-2.

⁹ Cf. Sant 5,1-4.

tendencia al ideal del justo medio (austeridad y autarquía), ya que tanto la excesiva carencia (pobreza) como la excesiva abundancia (ricos) generaban fracturas tanto en el plano personal como en el social.

- b) Estrechamente conectada con la economía de bienes limitados se encontraba la *economía moral* (campesina). Dado que la mayor parte de la población se encontraba al borde de la subsistencia (especialmente en el campo), se establecieron una serie de mecanismos para defender lo que se consideraba como necesario para la vida, entre ellos la idea, comúnmente extendida, de que toda persona tenía derecho a una renta mínima que abarcaba tres áreas básicas: casa, alimento y vestido, sujetas a una estricta regulación moral¹⁰. De aquí la resistencia frente a quienes no respetaban este mínimo vital.

Sobre esta base se estableció la división social entre aquellas personas que superaban ampliamente esta renta mínima y vivían en el mundo de lo superfluo, sin necesidad de trabajar (los ricos = πλουσίοι), aquellos que gracias a su trabajo vivían dentro de esta renta mínima (los pobres = πένητες), y aquellos a los que la falta de uno de estos tres elementos obligaba a vivir por debajo de esta renta mínima, con la dependencia, marginación y honor que esta situación llevaba consigo (mendigos o menesterosos = πτωχοί).

- 4) La cuarta y última diferencia es que para buena parte de la cultura occidental la economía se encuen-

¹⁰ Cf. Gn 28,20; Eclo 29,21; 1 Tim 6,6-10; Epicteto, *Ench.* 33,7; Filón, *Vit. Contem.* 4,27-38; Diógenes Laercio VI,104.

tra dentro del mundo de las ciencias «exactas» (números y cuentas) y las tecnologías, mientras que para la Antigüedad la economía estaba relacionada y en muchos casos determinada por ciertos factores antropológicos:

- a) El *parentesco* cercano (familia) obligaba a una reciprocidad generalizada, mientras que los sectores más intermedios (vecinos, conciudadanos) tendían hacia una reciprocidad equilibrada, que se transformaba en negativa en el caso de los extranjeros o lejanos. En este sentido la inclinación hacia los necesitados se reafirmaba en el interior de las propias comunidades locales (lo conocido) mientras que disminuía en las relaciones de los pueblos entre sí (en gran medida desconocidos).
- b) La *jerarquía social* influía en la economía de dos maneras: por un lado, la persona que se mostraba generosa acababa siendo reconocida como noble por los beneficiados; por otro la nobleza obligaba a ser generoso, ya que si no, perdía en gran medida su «superioridad social». Aquí se encontraba una de las raíces del evergetismo o comportamiento generoso de los nobles benefactores.
- c) Estrechamente conectado con el factor anterior se encuentra la *fortuna* o *riqueza*, ya que la generosidad debía agudizarse cuando esta riqueza había sido conseguida de forma inesperada (suerte), puesto que la ganancia no le había costado especial esfuerzo¹¹.

¹¹ Cf. Lc 12,16-21, donde las tierras del rico habían dado una gran cosecha.

- d) Los momentos de *necesidad* eran considerados como detonantes para una mayor cohesión y solidaridad interna, que se expresaba sobre todo en la reciprocidad generalizada hacia los sectores más afectados, que solía crecer por encima de lo habitual. Además se esperaba de las personas situadas en la cúspide de la estructura social que tuvieran un papel más activo a la hora de solucionar los problemas. Caso de que fuera así se reforzaba su jerarquía social, pero en caso contrario se producía una especie de «divorcio» con las autoridades.
- e) Por último, el que los *bienes fueran perecederos* o no era un factor económico clave, sobre todo en el caso de los alimentos, por su altísimo valor social. Por eso, lo mejor que se podía hacer con ellos era consumirlos o darlos. En este último caso se generaban unos estrechos vínculos sociales, cercanos a la familia¹². Pero la negación del alimento a la persona necesitada o el aprovecharse de la situación de necesidad para subir su precio eran consideradas una de las actitudes más inhumanas en la Antigüedad.

2. Aplicación de algunas claves socioeconómicas a Lc 12,22-34 y 16,19-31

Siguiendo la costumbre lucana de establecer una serie de vidas paralelas o modelos antitéticos en torno a los cuales vertebrar la conducta del creyente, vamos a analizar desde una perspectiva socioeconómica dos relatos del evangelio de Lucas

¹² Cf. Mt 14,21-31; Jn 6,1-13.

para descubrir lo que por entonces era considerado como lo necesario (Lc 12,22-34) y lo superfluo (Lc 16,19-31).

2.1. *Lc 12,22-34 o la economía de lo necesario*

Camino a Jerusalén y rodeado de multitudes, en una sección de controversias¹³, Jesús propone una serie de exhortaciones acerca de los bienes materiales que comienzan con la advertencia sobre «toda forma de avaricia» (Lc 12,15), continua con la parábola del rico insensato¹⁴, *exemplum* negativo de las terribles consecuencias de «atesorar para sí, en lugar de hacerse rico ante Dios» (12,21), y concluye con estos versículos, *exemplum* positivo contrapuesto a la parábola anterior donde se habla con un carácter sapiencial de la correcta relación con los bienes materiales o cómo ser «ricos» de verdad ante Dios.

La versión lucana de este texto es, en realidad, un conglomerado de dos tradiciones: una antigua tradición (vv. 22-24.27) que exhortaba a no «preocuparse» (palabra gancho de este fragmento) ni del alimento ni del vestido, con la ilustración de los cuervos (vestido) y los lirios (vestido), y otra tradición independiente sobre la limosna (vv. 33-34)¹⁵. El resultado final, tras estas modificaciones, es que esta antigua tradición se habría transformado en un díptico con una primera parte que versa sobre la temática del «no preocuparse» y otra segunda en torno a la «búsqueda» del Reino.

¹³ Cf. Lc 11,14-15,25.

¹⁴ Cf. Lc 12,16-21.

¹⁵ A su vez esta primera tradición habría sido ampliada con el tercer ejemplo de la hierba (v. 28), y los vv. 30-31 —este último completado con el v. 32—, así como con el v. 29, que es en realidad un paralelo del v. 22.

22 Después [Jesús] dijo a sus discípulos: «Por eso os digo: “No andéis preocupados pensando qué vais a comer para poder vivir, ni con qué vestido vais a cubrir vuestro cuerpo. 23 Porque la vida es más importante que el alimento, y el cuerpo más que el vestido”».

Jesús se dirige a sus discípulos para exhortarles a que no anden «preocupados» por el alimento y el vestido, dos elementos básicos de la economía moral de su tiempo. De esta manera intenta responder a una inquietud razonable por parte del discipulado itinerante, que había abandonado los espacios que antes se los proporcionaban (casa y trabajo), viéndose reducidos, por causa del seguimiento, de pobres (πένητες) a mendigos (πτωχοί), con la marginación y deshonor que esto suponía.

Para esa exhortación Jesús va a desarrollar dos ideas muy extendidas en su tiempo: 1) por un lado quiere desmontar el carácter «compulsivo» de la preocupación (por la comida y el vestido), y 2) por otro coloca como clave de bóveda explicativa la imagen de Dios como benefactor universal y providente, al que descubre además como Padre.

- 1) El evangelio recoge una antigua y extendida tradición popular que distinguía entre sanas ocupaciones y malsanas «preocupaciones (μέριμναι)»¹⁶. Mientras las «ocupaciones» son legítimas, forman parte de nuestro proceso de crecimiento y tienen como resultado la paz y la felicidad¹⁷, las «preocupaciones» solo producen ansiedad,

¹⁶ El concepto utilizado, μέριμναι, alude a las preocupación que se siente por alguien o el cuidado que se pone en las cosas, con los problemas y sufrimientos que esta actitud lleva consigo.

¹⁷ Cf. Ecl 4,6; Ecl 6,28; 51,27; 1,11-20.

desasosiego, agotamiento, insomnio, amargura y mil males más, pues pasa a ocupar el primer puesto en nuestros afanes, con un carácter obsesivo, anula toda capacidad de pensar razonablemente y nos encierra en nuestro propio yo. Esta tradición estaba en perfecta consonancia con algunas estrategias defensivas de la economía de bienes limitados como la vida frugal y va a ser recogida por la corriente sapiencial del Antiguo Testamento¹⁸, la filosofía de corte cínico-estoico¹⁹, el Nuevo Testamento²⁰ o el movimiento rabínico primitivo.

- 2) El otro desarrollo jesuánico, Dios como benefactor universal y Padre providente, sirve como complemento y legitimación a la falta de «preocupación» por la comida y el vestido²¹. De origen religioso, este concepto de la divinidad está estrechamente conectado con algunos elementos antropológicos de la economía de la Antigüedad como la jerarquía (si los nobles están obligados a ser generosos [evergetas] para ser reconocidos como tales, cuánto más Dios, al que se proclama como benefactor «de todos» y evergeta universal), y el parentesco, porque Dios es visto como el paterfamilias que vela por el cuidado de la casa, de sus «hijos», que de esta manera pueden dejar de «estar agobiados» por estas necesidades tan primarias y acuciantes. En ambas tra-

¹⁸ Cf. Eclo 40,1-11; 42,9; 29,21.28; Ecle 6,7; 4,4-6; 1 Mac 6,10.

¹⁹ Cf Pedro Cabello Morales, «*Tened cuidado y guardaos de toda codicia*». *Hacia una interpretación conciliadora del tema pobreza-riqueza en Lc-Hch a partir del análisis sociorretórico de Lc 12,13-34*, Verbo Divino, Estella 2011, pp. 244-285.

²⁰ Mc 4,19; Lc 10,41; 1 Tes 4,5; 1 Cor 7,32-34; Flp 4,6.

²¹ Este concepto religioso va a tener su correlato filosófico en la providencia divina del medioplatonismo y el estoicismo (πρόνοια).

diciones (Dios como evergeta o como padre), de ellos se esperaba la reciprocidad generalizada, una generosidad sin límites.

24 Fijaos en los cuervos: no siembran ni siegan, ni tienen despensas, ni graneros, y Dios los alimenta. ¡Cuánto más valéis vosotros que los pájaros! [...] 27 Fijaos cómo crecen los lirios: no se afanan, ni hilan, pero os digo que ni Salomón en todo su esplendor se vistió como uno de ellos. 28 Y si Dios viste así a la hierba, que hoy está en el campo y mañana se echa al horno, ¿cuánto más hará por vosotros, hombres de poca fe?

Para confirmar esta providencia divina universal e inmerecida con respecto a la comida y al vestido nada mejor que los ejemplos de los impuros cuervos²² y los vulgares lirios silvestres²³, en ambos casos una sutil crítica a los ricos que, a pesar de sus graneros y gastos suntuarios, actitudes totalmente contrarias a la economía de bienes limitados²⁴, no consiguen lo que Dios hace de manera absolutamente gratuita por las más ínfimas de las creaturas. El tono sapiencial presente en el texto le

²² Mientras Mt tiene el genérico «pájaros del cielo» (Mt 6,26), Lc pone «cuervos», quizá en referencia al Sal 147,9: «Da su alimento al ganado y a las crías del cuervo que graznan», y Job 38,41: «¿Quién provee al cuervo de sustento cuando chillan sus pollitos alocados por el hambre?». Y ello a pesar de ser un animal considerado como impuro por la tradición bíblica (Lv 11,15; Dt 14,14), y descuidado o en relación con la basura en la tradición grecorromana (cf. Virgilio, *Georg.* 1,414 y Plinio el Viejo, *Hist. Nat.* 35,7,23).

²³ Lucas añade al *exemplum* de los lirios, como una ampliación, el relacionado con la hierba campestre, que tiene una amplia tradición bíblica anterior como ejemplo de la fragilidad y el carácter caduco de la vida: Is 37,27; 40,6-8; Job 8,12; Sal 37,2; 90,5-6; 102,12; 103,15; 1 Pe 1,24; Sant 1,9-11, algunos de ellos en relación con la riqueza y la pobreza.

²⁴ Cf. la parábola del rico necio (Lc 12,16-21) y Salomón (1 Re 10,4-5.21).

va a dar al relato un carácter popular al tiempo que legitimará teológicamente estos aspectos de la economía moral.

25 ¿Y quién de vosotros, por más que se preocupe, puede alargar su vida una hora?
26 Por tanto, si no podéis hacer ni siquiera las cosas más pequeñas, ¿por qué preocuparos de lo demás? [...] 29 Así que vosotros no andéis buscando qué comeréis ni qué beberéis; no estéis ansiosos. 30 Por todo eso se afana la gente del mundo, pero vuestro Padre ya sabe lo que necesitáis. 31 Buscad más bien su reino, y él os dará lo demás. 32 No temáis, pequeño rebaño, porque vuestro Padre ha querido daros el reino.

Mientras el anterior fragmento va dirigido a los discípulos que han seguido a Jesús, un público campesino y judío (lirios, Salomón), los interlocutores de estos versículos, añadido redaccional lucano, son cristianos que viven en un entorno pagano, presumiblemente urbano, caracterizado por la misma «preocupación», en este caso agravada por el nuevo *exemplum* sapiencial sobre la caducidad de la vida, que escapa a nuestro control.

La manera que ofrece Lc para liberarnos de los agobios no es el deseo del rico (insensato) de acaparar más ni las «preocupaciones» por haberlo dejado todo de los «hombres de poca fe», ni los «afanes (ἐπιζητεῖν)» de la gente de este mundo, sino la fe confiada en el Padre. Un Padre que es descrito de nuevo como providente («ha querido») y en relación con el don («daros»). Y una fe que nos permite liberarnos de nuestros miedos y buscar (ζητεῖν) lo único necesario (el Reino). Ahora no solo cambian los objetos del deseo (alimento-vestido frente al Reino), sino también las actitudes: frente a las malsanas preocupaciones, la legítima y redentora búsqueda del Reino.

33 Vended vuestras posesiones, y dad limosna.
 Acumulad aquello que no pierde valor, tesoros
 inagotables en el cielo, donde ni el ladrón se
 acerca ni la polilla roe. 34 Porque donde está
 vuestro tesoro, allí está vuestro corazón.

Lo mismo que la advertencia de Jesús a los fariseos contra toda «forma de avaricia» (Lc 12,15) tiene su *exemplum* negativo en la parábola del rico insensato y su contrapeso positivo en Lc 12,22-30, dirigido a los discípulos itinerantes, ahora el consejo de Jesús a los fariseos de «dar limosna» (Lc 11,41), va a quedar reflejado en estos versículos, respuesta a la avaricia del rico insensato, consejo para comunidades donde ya hay gente adinerada, que de esta manera puede adquirir «tesoros» imperecederos, y conclusión de toda la sección económica, que se pondrá en práctica en la comunidad de Hechos.

En la comunidad lucana la limosna es considerada como una práctica económica que consta de dos momentos: la reciprocidad generalizada de los miembros adinerados (inicio) y la redistribución por parte de los apóstoles, que actúan como instancia central de recepción y distribución de los bienes (final)²⁵. Estos versículos se centran en la primera fase (reciprocidad generalizada) y para ello se sirven del concepto de «limosna redentora» (limosna a cambio de vida eterna). Mientras que la reciprocidad generalizada de los estamentos superiores se expresó en el mundo grecorromano en la figura del evergeta o noble benefactor, en el mundo cristiano esta reciprocidad generalizada va a tener su mejor expresión en la limosna redentora, una práctica que tiene sus antecedentes en el judaísmo tardío²⁶ y va a ser asumida por el cristianismo como propia.

²⁵ Cf. los sumarios de Hch 2,42-47 y 4,32-35.

²⁶ Cf. Tob 4,7-11; Eclo 29,1-13.

A pesar de que ambas prácticas económicas se basan en el honor y la generosidad propias del estamento superior, las diferencias entre ambas serán notables: fama y placer pasajeros, aportación al pueblo en general, donación de lo superfluo, centrado en actividades lúdicas y dentro de un contexto exclusivamente social en el caso del evergetismo; gloria permanente y vida eterna, aportación a los mendigos y menesterosos, donación incluso de lo necesario, centrado en actividades caritativas y dentro de un contexto social y teológico en la limosna redentora, que sirve de conexión entre el ayuno y la oración.

2.2. Lc 16,19-31 o la economía de lo superfluo (parábola del rico y el pobre Lázaro)

Este relato se encuadra en lo que se conoce como «Evangelio de los Marginados» (Lc 15-19), material exclusivamente lucano donde se muestra la cercanía de Dios a aquellas personas que sufren el desprecio y la condena. Mientras el c. 15 resalta la misericordia de Dios hacia los que «están perdidos», el c. 16 trata de la llamada a la conversión, centrada en este caso en la economía, y lo hace por medio de dos parábolas: la del administrador astuto (vv. 1-8) y la del rico ostentoso y el pobre Lázaro (vv. 19-31), unidas por una serie de consejos sobre el uso de bienes materiales (vv. 9-12).

En Lc 16,19-31, el autor parece haber recogido un antiguo texto de procedencia palestinese dirigido a ricos judíos de fuera de la comunidad a los que se les recuerda sus obligaciones hacia los más necesitados en una línea profético-deuteronomista. Este relato, que ya tenía sus antecedentes en otras tradiciones egipcias, griegas y palestineses anteriores que hablaban del contraste entre ricos y pobres (con la inversión de su destino entre el más acá y el más allá y su diferente localización en el

mundo de los muertos)²⁷, va a ser retocado por Lucas, pero ahora orientado hacia los ricos paganos de fuera de su comunidad que no tienen en cuenta ni a los pobres que los rodean ni a los de la comunidad cristiana.

El resultado es un texto dividido en dos partes: una primera donde se compara la vida del rico y Lázaro (vv. 19-22) y otra segunda donde se narra la controversia post mórtem entre el rico y Abrahán, con tres súplicas del rico y las correspondientes negativas de Abrahán, en donde Lázaro permanece callado (vv. 23-36).

Aunque el relato parece que habla de muertos, lo que en realidad le importa son los vivos, a los que se les muestra la diferencia entre una vida sin Dios (con la condena en el más allá) y la permanencia en la Ley (con la bendición celeste); una inversión que ya estaba presente en la contraposición entre las bienaventuranzas de los pobres (cf. Lc 6,20) y la maldición de los que se atan a sus riquezas (Lc 6,24) y, anteriormente, en el Magníficat (Lc 1,52-53).

19 Había un hombre rico que se vestía de púrpura y lino, y todos los días celebraba espléndidos banquetes. 20 Y había también un pobre, llamado Lázaro, tendido en el portal y cubierto de úlceras, 21 que deseaba saciar el hambre con lo que tiraban de la mesa del rico. Hasta los perros venían a lamer sus úlceras. 22 Un día el pobre murió y fue llevado por los ángeles al seno de Abrahán. También murió el rico y fue sepultado. 23 Y en el abismo, cuando se hallaba entre torturas, levantó los ojos el rico y vio a lo lejos a Abrahán y a Lázaro en su seno.

²⁷ François Bovon, *Evangelio según san Lucas III: Lc 15,1-19,27*, Sígueme, Salamanca 2004, pp. 146-150.

La historia, de carácter claramente ejemplarizante, comienza con la presentación de dos personajes antitéticos: un personaje imaginario al que se le contraponen un segundo personaje (Lázaro), prototipos respectivamente del rico (πλούσιος) y del mendigo (πτωχός)²⁸.

Ambos están descritos de manera sumaria sobre la base de los tres elementos de la economía moral: El rico mediante el suntuoso vestido (prenda más propia de emperadores), los espléndidos banquetes (celebrados diariamente y con invitados) y la amplia casa (con portal)²⁹; más adelante veremos incluso que perteneciente a una familia extensa³⁰, algo habitual en miembros del estamento superior. El pobre, por el contrario, está sin casa (ni familia, solo los perros le acompañan), sin migajas que llevarse a la boca³¹ y vestido por la enfermedad (úlceras), cuya única riqueza parece ser la del nombre: Lázaro (Eleazar = «Dios ayuda»). Mientras el rico se pasa la vida «celebrando»³², el pobre está «arrojado»³³, desahuciado de la vida.

A pesar de la aparente neutralidad y objetividad del relato, que parece ser de carácter descriptivo, si lo analizamos desde la perspectiva de la economía moral y la economía de bienes

²⁸ Los personajes imaginarios son habituales en Lucas: Cf. Lc 14,16; 15,11; 16,1; también 12,16; 13,6; 18,2. Los dos personajes están, además, contemplados desde una perspectiva de vidas paralelas y enfrentadas, como la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14).

²⁹ Porche o portal, cf. Hch 10,17; 12,14; Mt 26,71.

³⁰ Cf. Lc 16,28: cinco hermanos.

³¹ La expresión nos recuerda, por un lado, al hijo pródigo (cf. 15,16) y, por otro, a la imagen utilizada por la mujer sirfénica (cf. Mt 15,27).

³² Este verbo aparece en Lc dentro de contextos de riqueza: cf. Lc 12,19; 15,23.24.29.32; cf. Sant 5,5.

³³ Verbo usualmente utilizado para mostrar situaciones negativas (cf. Lc 5,37; Jn 5,7; 12,6; 18,11) o de indefensión, cf. Mt 8,6.14; 9,2; Ap 2,22.

limitados, esta presentación es ya de por sí un juicio: la ostentación y lujo del rico son la causa de la indigencia y necesidad del mendigo, de aquí la posterior condena del rico.

Una condena que queda reforzada por su pertenencia al estamento superior (del cual se espera socialmente la generosidad), el hecho de que estemos hablando del alimento, el vestido y la casa, el que se trate de un bien perecedero como es la comida y que la necesidad sea extrema, agudizada por la enfermedad, elementos todos ellos básicos en la economía moral.

Por eso a partir del v. 22, sin el juicio y la sentencia esperados (en realidad no los necesita, por lo que acabamos de ver), asistimos a la inversión de sus destinos, ya que la muerte es lo único en lo que van a coincidir: el pobre, abandonado por los hombres hasta en su muerte (no se preocupan ni de enterrarlo), recibe la atención divina y es colocado en un puesto de honor en el cielo³⁴; mientras que el rico, rodeado de placeres y amigos hasta en su muerte³⁵, va a verse en la mayor soledad y en medio de torturas dentro del abismo. Esta manera de entender la realidad se inserta dentro de un imaginario usual en el mundo mediterráneo antiguo según el cual en función del comportamiento que se hubiera tenido en la vida terrena, así sería la estancia más o menos feliz en el más allá. Por eso el uso o abuso de los bienes materiales va a marcar el destino de las personas ricas después de la muerte.

³⁴ La palabra «seno», que en sus orígenes se refería a descansar «en el seno» de la tierra (antepasados: 1 Re 1,21; 2,10; 11,21), aquí tiene el sentido de 'invitado de honor, a la derecha del anfitrión' (cf. Jn 13) y en estrecha relación con él (cf. Jn 1,18). La antítesis con la situación anterior no puede ser más evidente.

³⁵ Bajo el «y fue sepultado» (v. 22) debemos presuponer lo que eran los entierros de los ricos en la Antigüedad: en medio de un gran gentío que acompañaba su sepelio, con un enorme boato, dentro de lujosas tumbas y rodeado de numerosas riquezas.

24 Y gritó: «Padre Abrahán, ten piedad de mí y envía a Lázaro para que moje en agua la yema de su dedo y refresque mi lengua, porque no soporto estas llamas». 25 Abrahán respondió: «Recuerda³⁶, hijo, que ya recibiste tus bienes durante la vida, y Lázaro, en cambio, males. Ahora él está aquí consolado mientras tú estás atormentado». 26 Pero, además, entre vosotros y nosotros se abre un gran abismo, de suerte que los que quieran pasar de aquí a vosotros, no puedan; ni tampoco puedan venir de ahí a nosotros». 27 Replicó el rico: «Entonces te ruego, padre, que lo envíes a mi casa paterna, 28 para que diga a mis cinco hermanos la verdad y no vengan también ellos a este lugar de tormento». 29 Pero Abrahán le respondió: «Ya tienen a Moisés y a los profetas, ¡que los escuchen!». 30 Él insistió: «No, padre, Abrahán: si se les presenta un muerto, se convertirán». 31 Entonces Abrahán le dijo: «Si no escuchan a Moisés y a los profetas, tampoco harán caso aunque resucite un muerto».

Al principio el rico no quiere hacerse consciente de su nueva situación e intenta establecer una relación de patronazgo con Abrahán, al que considera como padre (de cara a conseguir su reciprocidad generalizada), para que lo libre de los tormentos que padece, al tiempo que reduce a Lázaro al papel de mero criado, a su servicio. No le importa suplicar (v. 24: «ten piedad»), comportamiento propio del mendigo, con tal de conseguir su objetivo.

La respuesta de Abrahán a esta primera súplica pone las cosas en su lugar: los diferentes destinos post mórtem han sido

³⁶ En el Hades griego había dos ríos: el del recuerdo (Mnemosine) y el del olvido (Leteo), en el que debían beber los que descendían a este espacio subterráneo si querían olvidar su pasado.

establecidos en base a la suerte dispar que cada uno de ellos ha tenido en su vida terrena, ya que de esta manera se restablece el equilibrio y la justicia: a los consuelos del rico se le contraponen los tormentos en el Hades, mientras que en el caso de Lázaro es justo a la inversa. Un destino que además no puede ser cambiado, lo mismo que el rico no hizo nada por cambiar la suerte del pobre en la vida terrena.

La segunda petición es menos egoísta, pero no menos interesada, ya que intenta proteger el destino de su familia, pero es igualmente rechazada: los hermanos ya tienen la Ley y los profetas, donde este mensaje de misericordia hacia el necesitado es evidente.

Y para concluir este apartado, la última petición, en continuidad con la anterior, podría ser un añadido lucano donde se descubre que ni siquiera la resurrección (de Jesús) consigue la conversión, porque la fe no depende solo de lo exterior (sea una nueva interpretación de la Ley y los profetas, sean las apariciones de Jesús), sino de la firme y decidida disposición interior de poner la confianza en Dios. En este sentido viene a conectar con el texto de Lc 12,22-34.

3. Conclusiones

Los dos textos lucanos, en consonancia con los conceptos económicos de su tiempo, nos muestran que la economía no es lo único ni lo absoluto, que no puede estar desligada de toda referencia social y ética y que debe estar en función de los seres humanos, y no a la inversa. También nos enseñan que, aunque es justo y necesario vestir el cuerpo (dimensión más exterior) y esforzarnos por alimentar el alma (dimensión más interior), lo fundamental y duradero es la propia vida, por lo que hay que

saber calibrar bien a qué dedicamos nuestros esfuerzos, porque no solo los bienes, sino también nuestro tiempo y energías son limitados. En este sentido los relatos evangélicos vendrían a apoyar una economía más respetuosa con el medio ambiente, con la justicia y con nosotros mismos, sobre la base de una vida austera (economía del decrecimiento).

Una austeridad que en Lc 12,22-34 es contemplada desde una doble perspectiva, como desprendimiento y como limosna: el primero en relación con el discipulado y como expresión de la confianza en Dios; el segundo en relación con la vida comunitaria y como una manera de hacer presente el Reino. Ambas formas en íntima relación y complementariedad.

El texto de Lc 16,22-34 se centra más en las consecuencias de la desigualdad económica, utilizando uno de los elementos más persuasivos de la economía moral: esta desigualdad es tan injusta que, caso de no repararse en nuestra vida terrena, Dios mismo se encargará de subsanarla en el más allá, mediante una inversión de destinos. Es una llamada claramente dirigida a los ricos (y poderosos) insensibles ante las necesidades de los más desfavorecidos de la sociedad, invitándoles a un cambio radical de vida.

Frente a las propuestas sociales de los años 70 de convertirnos en un Atlas que carga con el destino del mundo o un Prometeo que sufre la ira de los dioses por haberles robado el fuego y entregárselo a los hombres; y frente a las propuestas sociales actuales de transformarnos en un Sísifo quejoso de su cruel destino o un Narciso impenitente, mirándonos continuamente al espejo, cuando no al ombligo, el Evangelio nos propone una nueva y radical forma de salir de nuestras angustias, soledades, bloqueos y egoísmos: liberarnos de nuestro afán por tener (bien en la versión del rico insensato: acaparar para el

futuro; o bien en la versión del rico epulón: tener para disfrutar en el presente), pues lo verdaderamente importante no son los miedos o deseos, sino la vida misma.

Finalmente, los textos lucanos nos muestran que esta preocupación tan obsesiva por nuestras (supuestas) necesidades se convierte de manera casi irremediable en un elemento deshumanizador por la estrecha conexión entre lo que desea (corazón) y lo deseado (riquezas). Una atracción tan radical que acaba por reducir al ser humano a aquello en lo que ha puesto sus aspiraciones, alienándolo o incluso cosificándolo. De aquí la necesidad, por un lado, de reducir los deseos a lo necesario y, por otro, de orientar el corazón hacia aquello que lo llene: el Reino y el Padre.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Cineira, David, «El impuesto al César (Mc 12,13-17) y la labor redaccional del evangelista», *Estudio Agustiniano* 47 (2012) 449-492. Extensa y pormenorizada explicación del modo de realizarse los impuestos en el siglo I, centrada sobre todo en Palestina, con una amplia y sugerente bibliografía.
- Bovon, François, *El evangelio según san Lucas II: Lc 9,51-14,35; Evangelio según san Lucas III: Lc 15,1-19,27*, Sígueme, Salamanca 2002 y 2004. Uno de comentarios más completos en castellano sobre el evangelio de Lucas, con una abundantísima bibliografía.
- Cabello Morales, Pedro, «Tened cuidado y guardaos de toda codicia». *Hacia una interpretación conciliadora del tema pobreza-riqueza en Lc-Hch a partir del análisis sociorretórico de Lc 12,13-34*, Verbo Divino, Estella 2011. Magnífica

tesis doctoral centrada en los aspectos más literarios de estos versículos, viendo su papel retórico tanto dentro del evangelio de Lucas como sus conexiones con otros autores de la época.

Malina, Bruce J., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995, pp. 115-145. Dentro de este manual básico de divulgación sobre la conexión entre la antropología cultural y la exégesis, estas páginas están dedicadas al apartado de la economía de bienes limitados.

Moxnes, Halvor, *The Economy of the Kingdom. The Social Conflicts and Economic Relations in Luke's Gospel*, Fortress Press, Filadelfia 1988. Espléndido estudio de la economía del evangelio de Lucas, basado en las aportaciones de la antropología económica.

Rivas Rebaque, Fernando, «La praxis caritativa como ternura en acción. La limosna en la Didajé», en Nurya Martínez-Gayol (ed.), *Un espacio para la ternura. Miradas desde la teología*, Desclée De Brouwer-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Madrid 2006, pp. 169-216. Realiza un análisis de la limosna en la *Didajé* a partir de sus orígenes en el Antiguo y Nuevo Testamento, utilizando herramientas de corte socioantropológico.

Scott, James C., *The Moral Economy of the Peasants: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven 1976. Libro clásico sobre la economía moral por parte de uno de los mejores especialistas en cultura campesina.

CAPÍTULO VII

El modelo cultural del cuerpo en la construcción de la ἐκκλησία paulina

Carlos Gil Arbiol

El modelo cultural del cuerpo en la construcción de la ἐκκλησία paulina

1. Introducción

Este capítulo es un ejercicio del uso de los modelos culturales para comprender algunos textos de Pablo. He escogido un modelo de la antropología cultural, el modelo de cuerpo (Mary Douglas), para mostrar cómo está al servicio de la construcción de la ἐκκλησία paulina, cómo le permite establecer fronteras a la misma, ejercer el control y generar identidad frente a la idolatría. Se trata de un ejercicio de carácter heurístico; es decir, lo propongo como un modelo que nos ofrece algunas preguntas para hacerle al texto, preguntas surgidas de la antropología cultural. Presentaré primero el modelo (no de modo exhaustivo, sino en la medida que nos sirve para la lectura de algunos textos de Pablo) y después leeré algunos textos de Pablo para, en primer lugar verificar la utilidad del modelo y, en segundo lugar, ver qué respuestas da a las preguntas que ofrece¹.

¹ La aplicación de este modelo cultural a los estudios del Nuevo Testamento ha aportado interesantes resultados. Cf. J. H. Neyrey, «Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents», *Semeia* 35 (1986) 129-170; C. Gil, «La construcción de la *ekklesiá* a través de los comportamientos sexuales y las instituciones familiares en 1 Cor», en S. Guijarro (ed.), *Los comienzos del Cristianismo. IV Simposio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinar sobre los Orígenes del Cristianismo (G.E.R.I.C.O.)*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006, pp. 143-159; id., «La dimensión política de las asambleas paulinas: cuerpo, casa y ciudad en Aristóteles y Pablo», en C. Bernabé y C. Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008, pp. 283-305; id., «De la casa a la ciudad: criterios para comprender la relevancia de las asambleas paulinas en 1 Cor», *Didaskalia* 38 (2008) 13-46.

2. El modelo: Las dimensiones del cuerpo (M. Douglas)

Quien mejor ha descrito el funcionamiento de este símbolo del cuerpo es Mary Douglas, recientemente fallecida², aunque resulta un modelo muy utilizado³. Esta antropóloga, basándose en los trabajos previos del antropólogo Marcel Mauss⁴, describió en varias de sus obras lo que ella consideraba una tendencia natural: que los grupos humanos expresan determinado tipo de situaciones sociales por medio de valoraciones y estilos corporales análogos. Cuando M. Douglas habla de «tendencia natural» no quiere decir «esencial» o algo inherente a su naturaleza por encima de las circunstancias, sino que es una tendencia «inconsciente e inherente a todas las culturas, que surge como respuesta a una situación social que aparece siempre revestida de una historia y cultura locales». El principio que sostiene esta hipótesis es que la imagen del cuerpo físico es resultado de la cultura y esta debe mantener cierto grado de coherencia, es decir, que aspira a lograr una consonancia o armonía de todos los niveles de la experiencia.

De acuerdo a ello, este modelo sostiene que el cuerpo físico, en cuanto que es medio de expresión, funciona como imagen del cuerpo social o, en otras palabras, que el cuerpo físico es un microcosmos de la sociedad. En este sentido, las partes del cuerpo representan a los miembros de la sociedad y sus obli-

² Cf. M. Douglas, *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid 1978, pp. 89-107; *id.*, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI en España, Madrid 1991, pp. 155-173. Cf. J. H. Neyrey, «Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents», *Semeia* 35 (1986) 129-170.

³ Cf. Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre: varia fortuna de una idea en la cultura española*, Castalia, Madrid 1970.

⁴ M. Mauss, «Técnicas y movimientos corporales», en *id.*, *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid 1971, pp. 337-356 (original del 1936).

gaciones con respecto a la totalidad de la comunidad. Según Douglas, «el cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico» y, en sentido inverso, «la experiencia del cuerpo físico, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad»⁵.

De este modo, este modelo defiende una estrecha conexión entre los mecanismos de control social y los de control corporal que, según estos autores, deben tener una armonía básica. Uno de los lugares en los que el control social y corporal se percibe con más claridad es el de los orificios corporales⁶. Los lugares por los que algo o alguien entra y sale del cuerpo (físico y social) serán lugares especialmente vulnerables y susceptibles de supervisión y control. Así explica M. Douglas:

El interés por las aperturas del cuerpo dependerá de la preocupación por las salidas y entradas sociales, las rutas de escape e invasión. Donde no exista preocupación por preservar los límites sociales no surgirá tampoco la preocupación por mantener los límites corporales. La relación de los pies con la cabeza, el cerebro con los órganos sexuales, la boca con el ano... expresa los esquemas básicos de la jerarquía. En consecuencia [...], el control corporal constituye una expresión del control social y el abandono del control corporal en el ritual responde a las exigencias de la experiencia social que se expresa⁷.

Los capítulos 11 al 15 del Levítico pueden ser un ejemplo de ello en la tradición judía, puesto que, para mantener la pureza individual y colectiva de Israel, se está especialmente preocupado por los orificios corporales y la impureza que a través de esas

⁵ M. Douglas, *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid 1978, p. 89.

⁶ Cf. Robert Muth, *Träger der Lebenskraft; Ausscheidungen des Organismus im Volksglauben der Antike*, R. M. Rohrer, Viena 1954.

⁷ M. Douglas, *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid 1978, pp. 94-95.

puertas simbólicas puede penetrar en Israel⁸. Alimentos, relaciones sexuales, fluidos corporales, enfermedades de la piel (como tumores, erupciones, manchas, úlceras, lepra, calvicie, eccemas, etc.), todos los casos abordados en Lv 11-15 están exclusivamente preocupados por las fronteras del cuerpo, la piel y sus orificios. De acuerdo a este modelo, es lógico suponer que un grupo humano tan preocupado por todo lo que atañe a la piel y los orificios corporales estará muy preocupado por las amenazas sociales y de identidad; el peligro de desintegración cultural y religiosa provoca unos mecanismos de control social (segregación social) que tiene su paralelismo en el control corporal.

El cuerpo físico es, pues, un modelo para el sistema social (en realidad para cualquier grupo unitario) y sus fronteras y orificios representan las amenazas del sistema social. Por su parte, el tipo de control y cuidado del cuerpo físico es reflejo de la comprensión del sistema social, de cuál es su vulnerabilidad y de la conciencia de las amenazas. Sin embargo, el cuerpo físico puede ser también comprendido y tratado para alterar el sistema social. Así, de acuerdo a este modelo, la posesión del espíritu y las experiencias extáticas que provocan una disociación corporal tienen un significado social y pueden ser vistas como potenciales desarticulaciones de la organización social (dependiendo del tipo de posesión, central o periférica, como se puede leer en el capítulo de Esther Miquel). Así, donde la dimensión social se halle sometida a un control estricto, la posesión del espíritu y el trance pueden resultar amenazadores y peligrosos⁹.

⁸ Cf. M. Douglas, «The abominations of Leviticus», en *id.*, *Purity and Danger*, Routledge, Londres 2003, pp. 51-71. Cf. una lectura crítica en Philip Peter Jenson, *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOTS 106), Sheffield Acad. Press, Sheffield 1992, pp. 76-79.

⁹ Cf. M. Douglas, *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid 1978, p. 100.

Si esto es así, las posesiones y las disociaciones (como las experiencias de trance) tienen un potencial transformador de la organización social debido al paralelismo que un grupo humano establece entre el cuerpo físico y el cuerpo social. Sería posible, por tanto, entender que ciertas experiencias extáticas de posesión del espíritu (periférico), dados los recelos y peligros que representan para las estructuras sociales, sean mecanismos de transformación de la organización social. Así pues, la imagen del cuerpo físico, su valoración y su control tienen una relación directa con la imagen del cuerpo social, su valoración y su control¹⁰.

A esta doble dimensión (física y social) debemos añadir una tercera, que únicamente la apuntaba M. Douglas pero sin desarrollarla. Así, afirmaba que «la correspondencia entre el control corporal y control social [nos ofrece] la base para considerar actitudes variantes paralelas en lo que atañe al pensamiento político y a la teología»¹¹. En otras palabras, existe una relación directa entre estas dos dimensiones del cuerpo (física y social) y una tercera que podemos llamar teológica, que es el modelo ideal, el horizonte de comprensión en el cual los otros cuerpos se miran como en un espejo. Un ejemplo es cómo el concepto de pureza de Dios condiciona el modo como se supervisa y controla la pureza del cuerpo físico y social en Lv 11-15. Así, en realidad, el modelo del cuerpo tiene tres dimensiones relaciona-

¹⁰ No obstante, es conveniente evitar el peligro de esencialismo; el mismo título de la obra de M. Douglas, «símbolos naturales» podría hacer pensar que el símbolo es natural por encima de culturas y tiempos. Aquí utilizamos el símbolo en sentido cultural. Cf. A. Destro y M. Pesce, «I “corpi” sacrificali: smembramento e rimembramento. I presupposti culturali di Rom 12,1-2», en L. Padovese (ed.), *Atti del VII simposio di Tarso su s. Paolo Apostolo*, Univ. Pont. Antonianum, Roma 2002, pp. 85-113.

¹¹ M. Douglas, *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid 1978, p. 95.

das dialécticamente: por una parte, el cuerpo físico es imagen del cuerpo social así como este es imagen del cuerpo teológico; y por otra parte, el cuerpo teológico refleja las circunstancias del cuerpo social así como este refleja la experiencia del cuerpo físico¹².

Esta correlación la utiliza el mismo Pablo en diferentes lugares de sus cartas, como vamos a ver (1 Tes 4,3ss; 1 Cor 3,16; 6,15-20; 12,12-27; Rom 6; 7; 12; etc.). El modelo del cuerpo nos permite plantear la pregunta sobre el alcance de ciertas afirmaciones de Pablo respecto a las fronteras del cuerpo físico, para saber cómo están relacionadas con la construcción y definición del cuerpo social, es decir de la ἐκκλησία, y cómo esta refleja al cuerpo teológico (su identidad en Cristo)¹³.

3. Los textos de Pablo

El contexto y el motivo por el que Pablo escribe los textos que vamos a ver y en los que utiliza el modelo tridimensional del cuerpo son una serie de amenazas que acechan a las comunidades paulinas, especialmente de Corinto, y contra las cuales Pablo parece estar respondiendo. Estos peligros aparecen en los desafíos de diferentes sectores, como algunos cultos mis-

¹² Cf. F. Rivas, *Defensor pauperum. Los pobres en Basilio de Cesarea*, BAC, Madrid 2005, pp. 23-26; C. Gil, «La construcción de la ἐκκλησία a través de los comportamientos sexuales y las instituciones familiares», en S. Guijarro (coord.), *Los comienzos del cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006, p. 147.

¹³ M. Douglas plantea, aunque sin mucho énfasis, la necesidad de incluir en su descripción de «los dos cuerpos» la ideología y la teología: «una vez analizada la correspondencia entre control corporal y control social tendremos la base para considerar actitudes variantes paralelas en lo que atañe al pensamiento político y a la teología»; véase M. Douglas, *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid 1978, p. 95. En el caso de las cartas de Pablo, especialmente en la utilización del término ἐκκλησία, como vamos a ver, la distinción entre cuerpo social y cuerpo teológico es poco perceptible porque el segundo asume el primero.

téricos¹⁴, la pujante fuerza de algunos grupos que abogan por una presencia pública para la mujer (la «nueva mujer»)¹⁵, ciertos grupos de carácter ascético¹⁶, las presiones de la *Lex Julia*¹⁷, ciertas instituciones familiares como el *conubium*¹⁸, etc. Estas

¹⁴ Como los que se describen en Corinto: Pausanias, *Graeciae descriptio* 2,2-37. Cf. L. J. Lietaert Peerbolte, *Paul the Missionary*, Peeters, Lovaina 2003, pp. 56-64. Sobre los ritos de iniciación de algunos de estos en relación con las cartas paulinas, véase M. Dibelius, «The Isis Initiation in Apuleius and Related Initiatory Rites», en F. O. Francis y W. A. Meeks (eds.), *Conflict at Colossae: A Problem in the Interpretation of Early Christianity*, Scholar Press, Missoula 1975, pp. 61-121. Cf. también M. Y. MacDonald, *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca 1994, p. 220. Sobre la relación con los papiros mágicos, véase A. Y. Collins, «The Function of Excommunication in Paul», *HTR* 73 (1980) 225.

¹⁵ Un fenómeno en gran medida provocado por el patriarcalismo y la promulgación de la *Lex Julia* de Augusto, que limitaba el papel de la mujer a la casa y a la procreación. Así, en este siglo, en las ciudades más importantes surgieron movimientos de mujeres que reclamaban autonomía, libertad, igualdad..., y que procuraban ejercerlas, bien en asociaciones voluntarias, bien en algunos cultos, especialmente de dioses orientales. Cf. B. Winter, *Roman Wives Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Eerdmans, Grand Rapids 2003, pp. 17-38; E. Fantham, «The New Woman: Representation and Reality», en E. Fantham et ál., *Women in the Classical World: Image and Text*, Oxford Univ. Press, Oxford 1994, p. 285.

¹⁶ Cf. R. Scroggs, «Paul and the Eschatological Women», *JAAR* 40 (1972) 283-303; E. S. Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, SCM Press, Londres 1983, pp. 220-226; D. L. Balch, «1 Cor. 7:32-35 and the Stoic Debates about Marriage, Anxiety and Distraction», *JBL* 102 (1983) 429-439; M. Y. MacDonald, «Women Holy in Body and Spirit: The Sociological Setting of 1 Corinthians», *NTS* 36 (1990) 161-191; A. C. Wire, *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Fortress Press, Mineápolis 1990; J. M. Gundry Volf, «Celibate Pneumatics and Social Power: On the Motivations for Sexual Asceticism in Corinth», *Union Seminary Quarterly Review* 48 (1994) 105-126; id., «Controlling the bodies: A theological Profile of the Corinthian Sexual Ascetics», en R. Bieringer (ed.), *The Corinthian Correspondence*, Leuven Univ. Press, Lovaina 1996, pp. 519-541; W. Deming, *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, Eerdmans, Grand Rapids 2004.

¹⁷ Cf. B. Winter, *Roman Wives*, ob.cit., pp. 40-58.

¹⁸ Cf. O. L. Yarbrough, «Paul, Marriage and Divorce», en J. P. Sampley, *Paul in the Greco-Roman World. A handbook*, Continuum, Londres 2003, pp. 406-411; S. Treggiari, *Roman Marriage: «Iusti Coniuges» from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Clarendon, Oxford 1991, p. 43; B. Rawson, *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Clarendon, Oxford 1991.

amenazas parecen penetrar en la ἐκκλησία a través de ciertos comportamientos y valores que tienen una relación con el uso del cuerpo, tales como las comidas, las relaciones conyugales y sexuales, la presentación pública del cuerpo y los roles de género. Estas amenazas suponen un riesgo para las fronteras, la integridad y la identidad de la ἐκκλησία.

Resulta especialmente destacable la relación que parece establecer Pablo entre ciertos banquetes y algunos excesos en el comportamiento sexual, conexión que establecen también algunos autores bíblicos, como Oseas (Os 4,9-19) y grecorromanos, como Plutarco, Apuleyo, Filón, etc.¹⁹. 1 Cor 10,1-22 tiene muchas similitudes con los comportamientos aludidos en 1 Cor 5,1-8 (el que vive con la mujer de su padre);

¹⁹ B. Winter recoge testimonios de las llamadas «sobremesas»: B. Winter, *Roman Wives*, op. cit., p. 71. Ver también íd., *After Paul left Corinth: the influence of secular ethics and social change*, Eerdmans, Grand Rapids 2001, pp. 82-85 (con muchas citas sobre el tema). Osiris se hacía personalmente presente en los banquetes en su honor: Aelius Aristides, *Orationes* 45,27-28; Cf. Philip A. Harland, *Associations and Synagogues and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Fortress Press, Mineápolis 2003, p. 77. Plutarco dice: «Las relaciones [sexuales] inmoderadas siguen a una comida licenciosa»: Plutarco, *Moralia* 126b, 997c; en 723a cita una reunión en Corinto (en los Juegos Ístmicos). Ateneo decía: «En los banquetes con carne no es tanto nuestro vientre que nos lleva a matar a los animales, cuanto nuestra incontinenia»: Atheneo, *Deipnosophistae* 3,97. Filón presenta una descripción muy clara de los abusos en la comida junto con excesos sexuales en las sobremesas: Filón, *De Vita Contemplativa* 48-63. Las regulaciones de las asociaciones de Zeus Hypsistos en Egipto (PLond 2193, línea 15: γειναλογέω) y las de los adoradores de Baco en Atenas (IG II.2 1368: κλίσια) incluyen castigos por relaciones homosexuales en el transcurso de la sobremesa de una celebración cultural: Cf. Philip A. Harland, *Associations and Synagogues*, p. 75. La abstinencia de mesa es parte del rito de iniciación del culto a Isis y Osiris según Apuleyo, que supone también abstinencia de relaciones sexuales; por tanto, en él, ambas cosas van unidas: Apuleyo, *Metamorphoses* XI 23,2-3; 30,1; el banquete posterior, que duraba tres días tras la iniciación, da cuenta del aspecto festivo, y quizá desordenado, que también tenía el culto a Isis (y otros dioses): Apuleyo, *Metamorphoses* XI 24,5. Cf. R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, Cornell Univ. Press, Ithaca (NY) 1971, p. 164.

también con 6,12-20 (relación con prostitutas); y con 11,2-16 (véase 1 Cor 11,17ss), donde se percibe una estrecha relación entre ciertos comportamientos sexuales y abusos en la comida y bebida (todo ello relacionado con los orificios del cuerpo). Esta misma relación la hace explícita Pablo también en Gal 5,16-24 y en Rom 13,13 (cf. 1 Tes 4,3ss), por lo que no la podemos considerar casual u ocasional.

Así pues, la conexión entre los banquetes y ciertos comportamientos sexuales pone en evidencia la legitimidad y utilidad del modelo de M. Douglas sobre el cuerpo, puesto que este parece convertirse en puerta simbólica por la que penetran algunas amenazas exteriores a la comunidad paulina. Así mismo, reclama la conveniencia de un modelo que explique el tratamiento de la amenaza a un universo simbólico en construcción.

En 1 Cor 10,21 Pablo ofrece una respuesta tajante a la posibilidad de participar en los banquetes con carne sacrificada a los ídolos: «No podéis beber de la copa del Señor y de la copa de los demonios. No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios. ¿O es que queremos provocar los celos del Señor?». Unos versículos antes (1 Cor 10,7-8) Pablo había concretado el motivo de esta exclusión: «No os hagáis idólatras al igual que algunos de ellos como dice la Escritura: “se sentó el pueblo a comer y a beber y se levantó a divertirse” [cita de Ex 32,6]. Ni forniquemos como algunos de ellos fornicaron y cayeron muertos veintitrés mil en un solo día». Para Pablo, el problema que está en el fondo no es esa comida en sí, sino la posible idolatría que conlleva. Ciertas comidas y comportamientos sexuales inadecuados son identificados con idolatría y son totalmente incompatibles con la pertenencia a la ἐκκλησία. ¿Cómo establece Pablo esta relación?

Si el cuerpo físico es imagen de la ἐκκλησία, todo lo que afecte al cuerpo físico afecta a la comunidad. Especialmente importantes son en este sentido las fronteras, los orificios del cuerpo, porque simbolizan las «puertas» de la comunidad; a través de ellos puede penetrar simbólicamente en el cuerpo comunitario la impureza o la contaminación, que son formas de idolatría. Por tanto, es lógico, de acuerdo al modelo, que las amenazas de idolatría sean atajadas simbólicamente en aquellas situaciones de riesgo en las que están implicadas las fronteras del cuerpo físico.

Estas puertas son, básicamente, dos: las comidas y las relaciones sexuales²⁰. Ambas son abordadas por Pablo utilizando esta analogía: lo que entra indebidamente en el cuerpo físico contamina a todo el cuerpo social (ἐκκλησία) porque se hace una sola cosa con ello. La conexión que le lleva a Pablo a tal conclusión es teológica, como podemos ver en dos textos en los que aborda explícitamente el «tráfico» de tales «puertas». En 1 Cor 10,16-17.21, en lo referente a las comidas dice: «...el pan que compartimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo? Porque uno solo es el pan y, aun siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos del mismo pan... No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios». En este caso, el motivo para excluir estas comidas es que no reflejan la identidad del cuerpo social (ἐκκλησία) que a su vez es reflejo del cuerpo teológico (exclusividad de la pertenencia a Cristo).

²⁰ También la presencia pública del cuerpo, lo que se habla, la disciplina del cuerpo, la resurrección del cuerpo, etc. Cf. Jerome H. Neyrey, «Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents», *Semeia* 35 (1986) 129-170, pp. 138-149.

En 1 Cor 6,15-18 en lo referente a la πορνεία dice: «¿No sabéis que quien se une a la prostituta se hace un solo cuerpo con ella? [...] Mas el que se une al Señor, se hace un solo espíritu con él. ¡Huid de la fornicación! Todo pecado que comete el hombre queda fuera de su cuerpo; mas el que fornicar, peca contra su propio cuerpo. ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis a vosotros mismos? ¡Habéis sido comprados a precio de honor!»²¹. En 1 Cor 3,16-17 había subrayado el carácter comunitario de esta imagen: «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá a él; porque el templo de Dios es sagrado y vosotros sois ese templo?». En este caso, el motivo para excluir estos comportamientos sexuales es, de nuevo, que no reflejan la identidad del cuerpo físico y social que, a su vez, es reflejo del cuerpo teológico («sois ese templo»). La contaminación que supone para el cuerpo social un inadecuado uso de los orificios del cuerpo se convierte en idolatría por la comprensión teológica de ambos cuerpos en estrecha analogía: el cuerpo físico es «templo del Espíritu Santo» y la ἐκκλησία es el «cuerpo de Cristo». Por tanto, el descuido de tales fronteras físicas hace que penetre la idolatría en el «templo del Espíritu Santo» y en el «cuerpo de Cristo».

Inversamente, Pablo utiliza este mismo modelo cuando habla de los «enfermos» en 1 Cor 11,29-30: «Pues quien come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propia condena. Por eso hay entre vosotros muchos enfermos, muchos achaco-

²¹ En ambos casos Pablo recurre a citas del Antiguo Testamento para confirmar su teoría: Ex 32,6; Nm 21,5-6; 25,1-9 en el primero; Gn 2,24 en el segundo.

sos y mueren no pocos». Porque del mismo modo que puede penetrar en la ἐκκλησία la contaminación (como idolatría) por el descuido de los orificios del cuerpo físico (μὴ διακρίνων τὸ σῶμα: 1 Cor 11,29), inversamente, puede entrar en el cuerpo físico la contaminación (como enfermedad) por el descuido de las fronteras simbólicas del cuerpo social (ἐκκλησία) y del cuerpo teológico (cuerpo de Cristo). Por tanto, para Pablo, este modelo funciona en ambas direcciones: bloqueando o permitiendo el paso de la contaminación de un cuerpo a otro, bien la idolatría, bien la enfermedad, gracias a la identificación simbólica que comparten²².

Así pues, las cuestiones que Pablo aborda en 1 Cor relacionadas de un modo u otro con el cuerpo, parecen directamente relacionadas con este modelo y revelan una correlación entre tres niveles de realidad: física, social y teológica. Los comportamientos involucrados (comidas y relaciones sexuales, fundamentalmente), por su sentido simbólico, se convierten en posibles puertas de entrada de la contaminación a través del cuerpo físico de los creyentes, en forma de idolatría. Así mismo, tienen una doble implicación en este proceso: generan identidad y son signo de la identidad. El uso y control del cuerpo físico genera identidad y simboliza la identidad de la ἐκκλησία; no es una mera cuestión física o personal porque afecta directamente al cuerpo social y teológico.

Podríamos decir, pues, que el uso que hace Pablo de este modelo se sostiene en un principio sencillo: la πορνεία o la μοιχεία son al cuerpo físico del creyente lo que la idolatría es a la ἐκκλησία; evitando las primeras se protege la comunidad de

²² Cf. D. B. Martin, *The Corinthian Body*, Yale Univ. Press, New Haven 1995, pp. 163-197.

la segunda. Así parece estar pensando Pablo cuando presenta la ἐκκλησία como un cuerpo puro, de «doncella» prometida al novio por su padre (Pablo) en varios lugares de sus cartas: 1 Cor 6,13; 2 Cor 11,2-3; Rom 7,4. Esta idea explica bien, además de otras razones y quizá inicialmente, la preferencia de Pablo por el celibato: cualquier relación sexual que pueda ser concebida como violación de esta virginidad simbólica es interpretada como πορνεία o μοιχεία con Cristo, por tanto como idolatría. A partir de aquí, lógicamente, Pablo intentará que esos comportamientos de riesgo sean evitados y corregidos cuando se produzcan; para ello utiliza diversas estrategias en las que están implicados comportamientos relacionados con este modelo del cuerpo.

4. Conclusión

Pablo utiliza la imagen del cuerpo en tres dimensiones estrechamente relacionadas de modo dialéctico: física, social y teológica. La tercera es la que crea y mantiene la identidad de la segunda (cuerpo social) y de la primera (cuerpo físico). Puesto que la ἐκκλησία es cuerpo de Cristo, esta debe mantener su identidad evitando que la idolatría penetre en ella; para ello (entre otros modos), cada creyente debe cuidar de su propio cuerpo físico evitando que la contaminación penetre en él, especialmente a través de los orificios del cuerpo. Este es el motivo por el que Pablo identifica ciertos comportamientos personales como idolatría y, para evitarlos, recuerda continuamente que son «templo del Espíritu» y «cuerpo de Cristo».

Creo que la teología, especialmente la eclesiología, en la medida en que se basa en los textos paulinos, se puede ver enriquecida por esta perspectiva. La eclesiología paulina, antes de

la carta a los Efesios, estuvo determinada por las respuestas de situación que Pablo dio ante las amenazas que experimentó. Pablo, probablemente, utilizó modelos culturales para construir un entramado teológico que fuese relevante y efectivo en su entorno. Es fundamental identificar estos procesos para descubrir características esenciales de la ἐκκλησία y aquellas que son culturales, de modo que las podamos adaptar y actualizar también hoy.

BIBLIOGRAFÍA

- Crossan, John Dominic y Jonathan L. Reed, *En busca de Pablo: el imperio de Roma y el reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2006. Fruto del trabajo conjunto de un biblista y un arqueólogo, este libro ofrece una visión muy bien contextualizada de la estrategia de Pablo en el Mediterráneo oriental del siglo I, y muestra en varios capítulos la importancia de conocer el sentido multidimensional del cuerpo para entender la organización social en las comunidades fundadas por Pablo.
- DeConick, April D., *Holy Misogyny: Why the Sex and Gender Conflicts in the Early Church Still Matter*, Continuum, Nueva York 2011. Libro provocativo y sugerente, no siempre muy fino exegéticamente, pero interesante, que hace una lectura sobre la comprensión del cuerpo femenino y sus consecuencias en la organización de las iglesias.
- Douglas, Mary, *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid 1978. Libro de referencia de antropología cultural que explica el sentido social de muchos símbolos culturales (entre ellos el del cuerpo

humano) y su transculturalidad. Es un texto fuente para el uso de modelos antropológicos en la exégesis bíblica.

Neyrey, Jerome H., «Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents», *Semeia* 35 (1986) 129-170. Este amplio artículo es un magnífico ejemplo de la aplicación del modelo de Mary Douglas a la primera carta a los Corintios, con resultados muy sugerentes.

Rico, Francisco, *El pequeño mundo del hombre*, Castalia, Madrid 1970. Este es un libro clásico en el que se recogen muchos testimonios de la literatura griega, latina y española que muestran el uso de la metáfora del cuerpo con un afán retórico, político y social.

CAPÍTULO VIII

La memoria colectiva de la praxis sanadora de Jesús con las mujeres

Elisa Estévez López

La memoria colectiva de la praxis sanadora de Jesús con las mujeres

Este artículo tiene como objetivo enunciar y explicitar algunos elementos que no pueden olvidarse en una interacción liberadora con la elaboración de la memoria social de las curaciones de Jesús, y con sus repercusiones en la vida de las mujeres cristianas de entonces y de ahora¹. La relectura de las historias de curación que conservan las huellas de los distintos procesos de representación colectiva, no puede obviar la construcción cultural de género en ellas. Es competencia de una lectura liberadora deconstruir los prejuicios y estereotipos androcéntricos, para abrir paso a una interpretación saludable, que no sea excluyente ni opresora.

En nuestra interacción con la memoria colectiva de la praxis terapéutica de Jesús, es preciso preguntarse cómo estas historias han elaborado significados compartidos y han construido la identidad de varones y mujeres de manera diferenciada, jerárquica y contrapuesta, justificando y sustentando así las estructuras patriarcales existentes, o bien desafiándolas y abriendo caminos alternativos para las mujeres en la sociedad y en el

¹ Para una mayor profundización, véase Elisa Estévez, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres. Una nueva mirada*, San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2008.

movimiento cristiano². Ciertamente la tarea no es indiferente para una reconstrucción de los orígenes cristianos que no silencie, ni margine el papel que las mujeres tuvieron en ellos, como tampoco lo es para desvelar y criticar también los sistemas de dominación y exclusión actuales que impiden el desarrollo autónomo y responsable de las mujeres, y otras personas y grupos marginados.

Si la memoria colectiva es el producto de una interacción social que elige lo que es relevante y significativo para un grupo determinado, el conocimiento de los subterráneos imaginarios de la existencia compartida que se traslucen en las tradiciones evangélicas y, en particular, en los relatos de curaciones, es esencial. La cuestión es determinar en qué marco de creencias, ideas, imágenes, valores y símbolos, adquieren significado social y religioso. Los *evangelios* como marcos de referencia de la memoria son una ventana abierta a las creencias, motivos y valores, tanto de sus creadores como de sus receptores. Pero esto solo no es suficiente.

Esta tarea requiere, además, que se tomen en cuenta otras fuentes literarias, epigráficas y arqueológicas del mundo mediterráneo antiguo, y que se tenga en cuenta el sistema de significaciones en el que esos datos cobran sentido y, por otra parte, demanda que se examinen las tradiciones sobre Jesús y su movimiento, sometiendo estos testimonios contextualizados a un análisis feminista que desvele y neutralice el marco patriarcal y androcéntrico en el que fueron escritos, difundidos e interpretados, y que rescate, además, la significatividad de las mujeres

² Cf. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1984; íd., *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1992.

poniendo de manifiesto su diversidad y su contribución en la producción de identidades alternativas de género, así como su aporte peculiar y propio a la construcción social y a la *ekklesia*.

En las representaciones colectivas del pasado consignadas por escrito son innegables las huellas de la autoría masculina. Dado que en la antigüedad el varón se erigió como patrón de lo humano, no es sorprendente el hecho de que la memoria escrita se haya atribuido un carácter universal y objetivo, desatendiendo e ignorando los modos femeninos de vivenciar, sentir, actuar y expresarse. Las voces femeninas han quedado subsumidas en los textos masculinos, disminuyendo o eliminando su autoridad en los procesos de creación y consolidación de la memoria colectiva en el marco de la comunicación escrita. Por consiguiente, las narraciones evangélicas que median y estructuran la memoria colectiva de los orígenes cristianos no son descriptivas, no solo en razón del proceso de selección, elaboración e interpretación, que es inherente en toda representación del pasado, sino también porque algunas personas y grupos fueron marginados de esos procesos, aunque sus huellas de resistencia son todavía rastreables en algunos testimonios.

1. El protagonismo de las mujeres en una sinfonía de voces sanadoras

La memoria de la praxis sanadora de Jesús se fue forjando en torno al recuerdo compartido de lo que él vivió, de sus acciones y de sus enseñanzas. Ahí está el núcleo esencial y estable de la memoria compartida desde el momento mismo del ministerio de Jesús³. El impacto que su persona y el anuncio del Reino causaron

³ Cf. James D. G. Dunn, *El cristianismo en sus comienzos. T. I., Jesús recordado*, Verbo Divino, Estella, 2009, pp. 287-294.

en sus discípulos/as más cercanos y en aquellos que se iban adhiriendo a su mensaje, dinamiza los procesos de recordar, contar una y otra vez, y escribir finalmente sus hechos y sus palabras. No es de extrañar, por tanto, que el recuerdo de sus encuentros sanadores resalte su papel como mediador de la salud que Dios regala, y esté al servicio de la configuración de las comunidades creyentes en torno a su persona y a su mensaje salvador.

Una revisión de las publicaciones de los dos últimos siglos pone de manifiesto que los estudios centrados en la figura de Jesús como sanador son mucho más abundantes que aquellos que focalizan su mirada sobre las personas que fueron sanadas o sus acompañantes (exceptuando aquellas figuras especialmente relevantes como modelos de fe y discipulado). Sin embargo, desde hace ya unas décadas, y fruto de la incorporación de otras aproximaciones teóricas a la interpretación de los textos bíblicos, han aparecido artículos y monografías que, en mayor o menor medida, resaltan la importancia de esos personajes menores.

En esta línea, son especialmente relevantes las aportaciones de la antropología médica, que ha diseñado un marco teórico referencial adecuado para descifrar y comprender los procesos sociales y las dinámicas culturales que se desencadenan cuando las personas experimentan la enfermedad y buscan la recuperación de su salud. Uno de sus postulados centrales es que es todo el sistema cultural el que cura⁴. Y, por tanto, que no solo el sanador, sino también las personas enfermas, sus familiares, amigos y vecinos, sus creencias y maneras de entender la enfermedad, y los criterios que influyen en las decisiones sobre la salud, los procesos cognitivos y de comunicación, las actividades

⁴ Cf. Arthur M. Kleinman, «Concepts and a Model for the Comparison of Medical Systems as Cultural Systems», *Soc. Sci. Med.* 12 (1978) 87.

curativas en sí mismas, y el manejo de los resultados, juegan un papel fundamental en el proceso de curación. Desde una perspectiva cultural y no biomédica, la curación es el resultado de todas esas tareas y no solo de uno de esos elementos internos⁵ o externos⁶ que configuran el modo como una sociedad piensa y actúa con respecto al cuidado de la salud.

Esta contribución supone un replanteamiento de los conceptos, teorías y métodos con los que generalmente se entienden la enfermedad y la salud, y se abordan la práctica y el estudio del cuidado de la salud en una sociedad determinada, también en el seno del cristianismo. La figura del Jesús sanador y de las mujeres como pacientes se resitúan en un nuevo marco conceptual, en el que se resalta la identidad relacional y recíproca de los participantes en el encuentro terapéutico. Esto no supone en ningún caso negar la especificidad de cada quien, sino abordar la construcción del cuidado de la salud desde una perspectiva integral. Por otra parte, desde una perspectiva de género, este aporte es imprescindible para abordar el sistema sanitario en los evangelios preguntándose qué capacidad de significar y de transformar situaciones tienen las mujeres en los encuentros terapéuticos con Jesús, y cómo lo ejercen.

El modelo propuesto por la antropología médica conecta con las preocupaciones de una hermenéutica bíblica feminista, ya que facilita un marco teórico que, al acentuar la intervención de todo el sistema cultural en la curación, facilita una recuperación del significado de la relación sanadora de Jesús con

⁵ Se trata de los sectores implicados: profesional, sanador tradicional, grupo familiar o vecinal.

⁶ Son las llamadas «funciones clínicas»: creencias, expectativas, normas, comportamientos e interacciones que rigen el cuidado de la salud.

las mujeres que no las relegue a los márgenes de la interpretación. Sin embargo, a la hora de leer e interpretar los significados sociorreligiosos que se asocian con los cuerpos femeninos, enfermos o sanos, los estudios antropológicos y sociológicos no han revelado su total utilidad para analizar y mostrar la construcción ideológica de las fuentes antiguas de cuño androcéntrico. Como cualquier otra ciencia, el marco teórico de la antropología médica no es neutral ni objetivo y, por tanto⁷, se necesita algún tipo de instrumento que ayude a descubrir con lucidez el sesgo de género con el que se ha percibido la realidad, la de ayer y la interpretación que de ella se hace, sin pretender, por ello, que la visión ofrecida contenga toda la realidad⁸.

De ahí la necesidad de incorporar las aportaciones de la hermenéutica bíblica feminista para analizar críticamente nuestras fuentes y preguntarse, además, por las consecuencias éticas y las funciones políticas que las narraciones tuvieron en su propio contexto sociocultural. Esto comporta analizar de qué manera los textos —y sus interpretaciones— sustentan valores y creencias sociorreligiosas opresoras, pero también implica rescatar todos aquellos elementos que aportan una visión más liberadora, y enfatizar la contribución histórica de las mujeres en los orígenes cristianos. En esta reconstrucción, los aportes de las

⁷ Así lo han puesto de relieve los estudios feministas críticos con los métodos antropológicos y sociológicos: Sandra Harding, *Ciencia y feminismo*, Ediciones Morata, Madrid 1996, pp. 73-97; Mary Ann Tolbert, «Social, Sociological, and Anthropological Methods», en Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures. A Feminist Introduction*, Crossroad Publ., Nueva York 1993, pp. 255-271. Entre las primeras críticas feministas de las ciencias sociales, cabe citar a Marcia Millman y Rosabeth Moss Kanter (eds.), *Another Voice: Feminist Perspective on Social Life and Social Science*, Octagon Books, Nueva York 1975.

⁸ En el campo de la historia, Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*, Alianza Editorial, Madrid 1999, p. 18, afirma que percibimos la realidad «a través de una red de convenciones, esquemas y estereotipos, red que varía de una cultura a otra».

ciencias sociales y la contribución de los estudios feministas sobre el cristianismo antiguo y sobre la vida de las mujeres mediterráneas en torno al siglo I, pueden articularse para poner a las mujeres en el centro de la investigación, no como objetos, sino como protagonistas de los procesos que vivieron. Pero, además, un análisis en perspectiva de género tiene una tarea más: explorar los efectos que los textos han tenido y siguen teniendo en las vidas de hombres y mujeres, y cómo lo hacen.

2. Sistema cultural y dimensión transformadora de los actos individuales

Por otra parte, las ciencias sociales y la antropología han aportado instrumentos teóricos que han mostrado su utilidad para reconstruir los implícitos culturales compartidos por el autor y sus destinatarios primeros, pero es preciso evidenciar igualmente el riesgo de una utilización acrítica de los mismos. Algunas investigaciones han presentado algunas creencias, valores o normas del mundo mediterráneo antiguo de una manera excesivamente rígida, uniforme y monolítica, sin tomar en cuenta suficientemente las particularidades asociadas a la zona, la época o el grupo étnico o social de que se trate, y en la mayor parte de los casos ignorando las diferencias existentes entre varones y mujeres, o analizándolas con un modelo de género tan estático como la imagen de la sociedad mediterránea antigua que presentaban, con pretensión, además, de reflejar la realidad. Han trabajado con teorías, conceptos o modelos de manera muy abstracta, que si bien su eficacia es indiscutible, a veces no han tenido suficientemente en cuenta que la vida es mucho más compleja y que es preciso incorporar los puntos de vista de hombres y mujeres, esclavos y libres, campesinos y gente de ciudad, etc., para validar el modelo conceptual elegido.

Por ejemplo, a veces se ha dado por sentado que el honor era un valor masculino que informaba todos los actos que los varones realizaban en la plaza pública, mientras que la vergüenza era un valor en exclusividad de las mujeres, y asociado al ámbito doméstico. Se ha pensado el honor y la vergüenza como una normativa que afecta al comportamiento de hombres y mujeres según su propia naturaleza, en lugar de considerarlo como un marco de referencia que sirve para desenvolverse y negociar en las interacciones sociales⁹.

Estas polaridades (público-doméstico, honor-vergüenza, varón-mujer) aplicadas rígida y mecánicamente han simplificado la vida en las sociedades mediterráneas antiguas, negando la interacción entre los ámbitos privado y público; han silenciado aún más las historias femeninas, uniformando sus vidas y ocultando la diversidad de estilos y formas que tuvieron de encarar sus existencias, según la zona, la clase social, o su peculiar manera de afrontar la existencia.

En no pocos casos, la utilización casi en exclusividad de textos literarios vinculados a las élites sociales contribuyó a creer que la práctica social se ajustaba a sus ideas de la misma y que, en concreto, la visión que ofrecían de las mujeres reflejaba sus experiencias, y no la imagen que de sus emociones, capacidades y enfermedades tenían los varones que los escribieron¹⁰. Y, sin embargo, en cada testimonio o documento, narrado desde el punto de vista de un varón, hay otra versión de la historia, desde el punto de vista de una mujer que ha sido silenciado y prácti-

⁹ Cf. Jill Dubish, *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1995, p. 204.

¹⁰ Cf. Helen King, «Bound to Bleed: Artemis and Greek Women», en Averil Cameron y Amélie Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, Routledge, Londres-Sydney 1983, pp. 109-110.

camente perdido, a menos que nos empeñemos en una rigurosa, sistemática y disciplinada tarea de reconstrucción creativa. Que los textos literarios de la antigüedad apenas reflejen la presencia de mujeres en la arena pública, no significa que no estuvieran, como de hecho demuestra la evidencia de mujeres que desempeñaron roles en el comercio y en otras profesiones¹¹. Tomar esto supone poner a las mujeres en el centro de la investigación y, por consiguiente, preguntarse cómo fueron afectadas y cómo afectaron a su vez los ideales que enmarcaron sus vidas.

Es fundamental, además, superar la oposición entre voluntarismo y determinismo, y para ello es básico reconocer la dualidad que está implicada en cada acto de reproducción social. Como afirma Giddens, las propiedades estructurales de los sistemas sociales son a la vez medio y resultado de las prácticas que constituyen estos sistemas¹². Su contribución es muy iluminadora para la reconstrucción de los orígenes cristianos y, en particular, para la reconstrucción del rol y las funciones de las mujeres en las historias evangélicas de curación, ya que supone dejar atrás una visión de los seres humanos como «socialmente determinados», una conclusión a la que podría llegarse si se aplican rígidamente algunos modelos y teorías sociológicas y antropológicas¹³. Asumir que cada acción social fue un verdadero «acto de producción», con capacidad de alterar importan-

¹¹ Véanse múltiples referencias en Elisa Estévez, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 45,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003, pp. 133-135.

¹² Anthony Giddens, *Profiles and Critiques in Social Theory*, University of California Press, Londres-Basingstoke 1982, p. 15, lo ha denominado «dualidad de estructura». Este concepto lo ha desarrollado ampliamente en íd., *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires 1995.

¹³ Véanse las críticas de David G. Horrell, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence*, T&T Clark, Edimburgo 1996, pp. 9-59 (introducción sobre cuestiones de metodología).

tes pilares sociales¹⁴ supone replantearse el papel de las mujeres, en concreto, en los encuentros sanadores de Jesús, y preguntarse por sus elecciones, decisiones, pensamientos, etc., es decir, por su implicación activa y significativa en el proceso sanador, el suyo y el de otras personas a partir de ese momento. Sus prácticas sociales, en este y en otros campos, se estructuraron sin duda según las creencias, valores y normas de las sociedades en que vivieron, pero al mismo tiempo fueron los medios a través de los cuales esas reglas, etc., se reprodujeron, abriendo la posibilidad real y actual de cambio de la estructura social. Por lo tanto, al superar la oposición entre individualismo, subjetivismo y determinación social se abre un camino a la investigación del poder de las mujeres en el cristianismo antiguo, más aún, a su capacidad de crear y resignificar los símbolos, prácticas y valores a partir de sus propias experiencias y de su implicación activa en el desarrollo de la vida comunitaria.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Monasterio, R. (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Estella 2002. Se trata de una obra en la que se analizan tres milagros desde distintas perspectivas metodológicas: histórico-crítica, narrativa y desde las ciencias sociales.

Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Roma 1993. El punto I, apartado E versa sobre los acercamientos contextuales con unas consideraciones breves, pero muy ponderadas sobre el acercamiento feminista.

¹⁴ Como afirma Anthony Giddens en *Central Problems in Social Theory*, University of California Press, Londres-Basingstoke 1979, p. 210, «The possibility of change is recognized as inherent in every circumstance of social reproduction».

Estévez, E., *El poder de una mujer creyente*, Verbo Divino, Estella 2003. Interpretación del relato de Marcos sobre la mujer con flujo de sangre irregular en el contexto del sistema de creencias y valores compartidos en el mundo mediterráneo antiguo, y más en concreto dentro del sistema del cuidado de la salud vigente en las sociedades mediterráneas de ese período.

Estévez, E., *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: Una nueva mirada*, San Pablo-Comillas, Madrid 2008. Estudio sobre los encuentros sanadores entre Jesús y las mujeres en los sinópticos. La clave fundamental de esta investigación ha sido recuperar la función de las mujeres no solo como sujetos dolientes, sino buscando en ellos cuál ha sido su contribución concreta a la recuperación de la salud, y cómo el encuentro sanador con Jesús las ha capacitado como sanadoras.

Kee, H. C., *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1992. Una obra breve que puede ayudar a comprender mejor los relatos de sanación en el Nuevo Testamento.

Navarro, M. y M. Perroni (eds.), *Los evangelios, narraciones e historia*, col. La Biblia y la mujeres 4, Verbo Divino, Estella 2011. Un libro realizado en colaboración en el que se abordan tanto cuestiones metodológicas como contextuales, a la vez que ofrece una visión general actualizada sobre los evangelios.

Wainwright, Elaine M., *Women Healing/Healing Women. The Genderization of Healing in Early Christianity*, Equinox Publishing Ltd., Londres-Oakville 2006. Desde una perspectiva feminista, la autora dialoga con los milagros de curación en el Nuevo Testamento, integrando los aportes de la antropología médica.

Índice

Autores.....	7
Introducción.....	9

Cap. I. Exégesis contextual, ciencias sociales y dimensión teológica

Rafael Aguirre Monasterio

1. Exégesis contextual y hermenéutica contextualizada	15
2. Contexto social, lenguaje y lectura de un texto ...	19
3. El uso de las ciencias sociales.....	22
4. Exégesis sociocientífica	24
5. Consideraciones conclusivas	27
Bibliografía	30

Cap. II. La importancia del contexto histórico para la interpretación del Nuevo Testamento.

El culto al emperador: Rom 1,3-4, una crítica velada

David Álvarez Cineira

1. Contexto de la carta a los Romanos.....	37
2. Nerón y el «arte» de ser poeta	39
3. La entronización de Nerón en el discurso público oficial	42

4. La instauración de Nerón en el discurso velado de los poderosos	45
5. El discurso velado de Pablo: la voz de los dominados (Rom 1,3-4)	48
6. Conclusión.....	54
Bibliografía	55

Cap. III. La relación paternofilial en la cultura mediterránea y en el Nuevo Testamento

Santiago Guijarro Oporto

1. La relación paternofilial en la sociedad mediterránea del siglo primero	60
2. La ruptura con la familia por causa del discipulado ..	64
3. El comportamiento filial de Jesús	67
4. Conclusión.....	69
Bibliografía	70

Cap. IV. La lógica antropológica de los exorcismos de Jesús

Esther Miquel Pericás

1. Introducción	75
2. El modelo de Lewis	76
3. Aplicación del modelo de Lewis al caso Jesús.....	89
Bibliografía	92

Cap. V. Los ritos de duelo en la formación del kerigma pascual

Carmen Bernabé Ubieta

1. Constatación y pregunta.....	99
2. Análisis histórico-crítico del texto.....	100

3. Los lamentos como evento comunicativo.....	101
4. Discípulas, lamentos y kerigma	104
5. La trascendencia de la labor anamnética para la comunidad.....	105
6. Conclusión.....	110
Bibliografía	111

Cap. VI. Análisis socioeconómico.

Economía de lo necesario (Lc 12,22-34)

frente a la economía de la satisfacción (Lc 16,19-31)

Fernando Rivas Rebaque

1. Diferente manera de entender la economía	116
2. Aplicación de algunas claves socioeconómicas a Lc 12,22-34 y 16,19-31	122
2.1. Lc 12,22-34 o la economía de lo necesario.....	123
2.2. Lc 16,19-31 o la economía de lo superfluo (parábola del rico y el pobre Lázaro)	129
3. Conclusiones.....	134
Bibliografía	136

Cap. VII. El modelo cultural del cuerpo en la construcción de la ἐκκλησία paulina

Carlos Gil Arbiol

1. Introducción	141
2. El modelo: Las dimensiones del cuerpo (M. Douglas)	142
3. Los textos de Pablo.....	146
4. Conclusión.....	153
Bibliografía	154

Cap. VIII. La memoria colectiva de la praxis sanadora de Jesús con las mujeres

Elisa Estévez López

1. El protagonismo de las mujeres en una sinfonía de voces sanadoras.....	161
2. Sistema cultural y dimensión transformadora de los actos individuales	165
Bibliografía	168